ALESSANDRO COSTA

IL PENSIERO RELIGIOSO
DI
ARTURO SCHOPENHAUER

(ESPOSIZIONE CRITICA)

A. F. FORMÍGGINI EDITORE IN ROMA

PREFAZIONE

Nel 1903 pubblicai un volumetto: «Il Buddha e la sua dottrina», di cui nel 1921 uscì la seconda edizione e nel 1933 la terza.

Nel 1913 un altro volume: «Filosofia e Buddhismo». E nel 1924, un terzo volume: «Di una possibile futura religione».

Questi tre lavori trattano, in fondo, lo stesso tema, sebbene da punti di vista differenti; e tutti e tre nascono da un comune ceppo: la Filosofia di Schopenhauer.

Il primo volume contiene una esposizione non tanto delle forme esterne quanto dello spirito della religione buddhista; e siccome il concetto della vita e del mondo in Schopenhauer è, non dirò somigliante, ma nel suo vero fondo, identico a quello buddhista, così è naturale che il pensiero del Filosofo lo si senta sempre in quel mio lavoro, come suol dirsi, tra le righe.

Il secondo volume «Filosofia e Buddhismo» contiene un esame dei più famosi sistemi filosofici (esclusi gl'indiani), cominciando da Aristotele, in confronto con la religione del Buddha e del sistema di Schopenhauer; mostrando da un lato, l'accordo di questi due ultimi nel riconoscere la vanità di ogni ricerca di trascendenti conquiste speculative e, dall'altro, approfondendo il concetto di Religione così da renderlo omogeneo al sentimento e libero dalle contradizioni in cui si trova inviluppato per i dogmi che generalmente lo rivestono.

Quanto al terzo volume, esso è un breve studio storico su queste contradizioni quali si sono manifestate nello svolgimento del Cristianesimo.

Tutto ciò è anche l'oggetto del presente volume; poichè esso tratta appunto del concetto religioso di Schopenhauer; ma lo esamina direttamente e non solo come termine di confronto per altri sistemi.

E' dunque sempre il pensiero di Schopenhauer che mi ha guidato; e questa non è una buona raccomandazione per la diffusione di un libro; nè oggi, nè domani, nè mai. Perchè, in fondo, il concetto filosofico-religioso di Schopenhauer (fatta astrazione dalle forme dogmatiche) è quello stesso cristiano; si muove cioè in un ordine di idee e di sentimenti che — come dice l'Evangelo (Giov. XIV, 17) — il mondo non può ricevere. Sono idee e sentimenti contro i quali il Mondo, coi fatti, ha mostrato e mostra la sua più decisa avversione; e solo lentamente, scendendo a patti e ad accomodamenti, sono riusciti a trovare una accoglienza, diciamo così, ufficiale. Il Mondo li tollera mostrando sempre nella realtà, quanto, per sua natura, ne resti lontano.

Questa è la ragione per la quale il libro di Schopenhauer ha stentato più di 40 anni per esser riconosciuto degno d'esser letto, mentre successi pronti e clamorosi di opere e di uomini oggi dimenticati, tenevano il campo.

Dal che io concludo (si licet parva componere magnis) *che non c'è da maravigliarsi se anche quei miei lavori, di scuola schopenhaueriana, restino più o meno ignorati. Ma dico «più o meno»; perchè, mentre la massima parte dei libri che oggi si stampano, ha la vita effimera che merita, io non posso dire che quei miei lavori sieno del tutto ignorati, quando penso che il pubblico che può interessarsene è estremamente esiguo. Sono passati parecchi anni; ma pure del Buddha sono uscite tre edizioni; del secondo volume (Filosofia e Buddhismo) non si trova più una copia a comprare; e, in una sua*

lettera, l'Editore mi confessa essersi pentito d'averne mandato un certo numero al macero, perchè oggi, ricercate. Del terzo, la vendita procede con analoga lentezza.

Tutto ciò mi persuade che un sottilissimo filo di vero interesse oggettivo per tali studii corre pur sempre, collegando di generazione in generazione quei rarissimi, capaci d'interessarsi di libri che, come non promettono all'autore facile accoglienza e tanto meno, guadagni; così anche non promettono al lettore una solleticante lettura.

Fidando dunque in quel sottil filo di vero interesse filosofico, io presento a quei pochi che mi leggeranno una esposizione critica del concetto religioso di Schopenhauer, nella fiducia di compiere un'opera moralmente e intellettualmente buona.

Perchè poi questa « esposizione » sia anche « critica », è bene accennarne subito il motivo.

Schopenhauer ha basato la esposizione del suo pensiero sullo schema filosofico di Kant. Ora — come dev'esser mostrato in questo libro — un tale schema non conveniva affatto al suo pensiero. Egli stesso ha dovuto combattere Kant in molte e assai importanti questioni. Nondimeno l'impressione rimasta nel suo cervello dal lungo ed intenso studio, fu così tenace, che ne restò deformata la visione dei problemi. Ne sorsero inconseguenze e difficoltà dalle quali, secondo quelle premesse, non può trovarsi uscita. Siccome poi la parte più seria dell'opera sua (come egli stesso la dice) ed anche la più originale, è la profondissima analisi del sentimento religioso e dei modi e dei limiti nei quali tutto ciò possa essere espresso in linguaggio razionale — così si comprende che appunto su questo campo è desiderabile uscir con chiarezza dagli equivoci.

Tale è il motivo che mi ha spinto ad una « esposizione critica ».

Ai nostri giorni lo stato politico del mondo

ch'è di torbidi nuvoli involuto

e le maggiori difficoltà della vita hanno scosso un poco l'abituale indifferenza, tanto nel campo religioso, quanto nel filosofico. Il tempo dirà se e quanto *di serio vi sia in tutto ciò. Per ora, com'è naturale sui primordi, non si vede che il solito rimuginamento di vecchi luoghi comuni filosofici; il solito rimpasto delle due antiche spontanee illusioni: la Ontologia e il Materialismo. Ora chi cerca sinceramente nel pensiero un conforto ed una guida, sente presto il bisogno di uscire appunto da quella duplice illusione; perchè non è attenendosi a tali superficialissime supposizioni che si possa investigare e venire in chiaro, fin dove si può, circa un fatto (il religioso) che non conosce fondo.*

E' necessario perciò che quello che sulla Religiosità è stato detto da Schopenhauer e che deve porsi tra ciò che di più profondo, originale e sincero sia mai stato detto su tal tema, sia ricordato e reso accessibile; affinchè un fortunato caso lo porti sotto gli occhi di quei pochissimi che ne hanno bisogno e per i quali veramente è stato detto.

Mompeo Sabino, agosto 1935.

CAPITOLO I.

Delle relazioni tra il sentimento religioso e i sistemi filosofici.

Il sentimento religioso assai difficilmente potrebbe fare a meno di una teoria o sistema che, secondo il grado di cultura e il carattere morale dei diversi popoli, cerchi di spiegare o render ragione delle cose e delle vicende della vita.

Lasciando per ora da parte la domanda se tali spiegazioni sieno in tutto possibili o giustificabili; quello che è certo è che tutte le religioni hanno o con filosofemi o più spesso con mitologie, cercato di rispondere alle molte domande che spontaneamente gli uomini hanno avanzato su di un (come essi dicono) *perchè* del mondo o sul come, d'onde, *quid,* esso sia.

E invero tutte le religioni propongono norme o massime, le quali bene o male, sono intese a dirigere l'uomo nelle sue azioni, secondo concetti e giudizii generali e per mezzo di precetti che da quelli derivano. I quali concetti e i quali giudizii tendono poi spontaneamente a collegarsi con altri più vasti, in un sistema che finalmente vorrebbe trascendere la realtà della esperienza e in un certo senso, completarla.

Dal che nascono mille problemi che si aggirano sopra un fondo misterioso, verso il quale la mente umana si sente attratta quasi irresistibilmente; ma dove poi si perde. E tuttavia senza una forma qualunque teorica, il sentimento religioso (come, del resto, qualunque sentimento) resterebbe quasi incommunicabile e pertanto senza efficacia sociale;

anzi, quasi senza coscienza nell'individuo stesso in cui sorge. L'uomo giunto ad un certo grado di riflessione e di cultura, non saprebbe ciecamente affidarsi a qualunque impulso dell'animo suo, rinunziando del tutto alla guida di qualche principio o massima o sistema di dottrine, sia pure mitologiche. Del che tutte le religioni hanno dato cospicui esempii, in bene e in male. La religione perciò si lega sempre, più o meno spontaneamente, con quel che fu poi chiamato filosofia.

Ora, poi che la Filosofia è stata sempre ed è in continua gestazione, anzi in continua lotta con sè stessa, e perciò in continua transformazione; così non deve far maraviglia se anche le religioni vadano soggette alle stesse peripezie. Anzi la storia insegna che il desiderio di veder chiaro in questi rimescolamenti di idee è sempre abbastanza forte, per creare violente passioni e talvolta, terribili disordini sociali e mali d'ogni genere. E' perciò tutt'altro che ozioso il ricercare *se* e *quale* valore possa avere il pensiero nel campo religioso; perchè solo da una chiara risposta a tale duplice domanda è sperabile, se non altro, un mitigarsi di quei mali d'ogni genere sopra lamentati.

Lasciando da parte le religioni antiche pagane (la greca e la latina) e quelle di popoli ancora troppo addietro nella civiltà, io cito solo tre sistemi religiosi i quali, con grande cura e grande lavoro, hanno cercato di rispondere a questa aspirazione della mente umana: il Brahmanismo (specialmente come prese, più tardi, forma nella Scuola Vedanta); la Teologia cristiana; ed il Buddhismo. Cito il Buddhismo dopo il Cristianesimo, sebbene cronologicamente anteriore; perchè se non radicalmente pel sentimento, esso, per il pensiero, differisce notevolmente dalle altre due religioni. Queste sono tra loro più vicine; sebbene poi tutte e tre riposino su di un fondo comune.

Panteista (direbbesi meglio: panpsichista) il Brahmanismo; monoteista il Cristianesimo, partono ambedue dall'affermazione di un principio assolutamente reale che, pel Brahmanismo è identico col mondo; mentre pel Cristianesimo, ne è perfettamente distinto. Il mondo non è che la sua opera o fattura. Il Buddhismo invece lascia da parte simili questioni; ed appunto per questo suo ragionevole silenzio, lo vedremo meritare il titolo di: filosofico. Il Brahmanismo invece e il Cristianesimo per quelle loro ipotesi fondamentali, s'involgono in difficoltà e in contradizioni gravissime. Il sistema di Schopenhauer è strettamente congiunto a tutte e tre queste religioni. Si può dire che esso, per quel che riguarda la religiosità, non è che il nucleo di esse religioni, spoglio di tutte le farraginose costruzioni dogmatiche e mitologiche di cui si riveste sempre quel che nasce dalla coscienza popolare o alle quali almeno deve adattarsi.

Queste tre religioni ed il sistema di Schopenhauer riposano, come ho detto, sopra un fondo comune; e questo è il loro modo di giudicare la vita; il concetto ch'esse si fanno del mondo, anzi, dell'esistenza. Concetto, come suol dirsi, « pessimistico »; ma dove riluce la possibilità di una soluzione di tutti i mali che in mille forme sono inerenti essenzialmente alla esistenza.

Questa fede è ciò che caratterizza le tre Religioni insieme al sistema di Schopenhauer. Le loro differenze teoriche non tolgono la identità fondamentale.

Tutti e quattro i sistemi invece si distaccano radicalmente dalle altre Religioni e dagli altri sistemi filosofici, in quanto questi partono da un concetto della vita che all'uomo è suggerito dalla stessa sua natura; o, per dir meglio, è la espressione della sua stessa natura: l'amare la vita come un bene, anzi: il bene in sè stesso e il far stima dei mali che si vi trovano, come accidentali imperfezioni.

Ma, come ho detto, nei quattro sistemi «pessimistici» riluce la possibilità di una soluzione del Male.

La parola dunque «Pessimismo» (usata ed abusata) ha in essi un valore radicalmente diverso da quel che altri le hanno dato; come per es. nei tempi antichi, dall'Ecclesiaste e nei moderni, specialmente dal Leopardi. Ma, avendo io trattato questo punto nel terzo dei miei citati lavori (1) rimando il lettore a quel capitolo intitolato: «Pessimismo cristiano».

E' necessario che il lettore ne prenda conoscenza se desidera intendere ciò che segue.

Anche su di un altro punto sarebbe utile fermarsi prima di entrare nello svolgimento del pensiero di Schopenhauer: la teoria teistica. Ma anche questo tema è stato svolto nello stesso citato lavoro (Cap. III) e per non ripetere qui il già detto, prego il Lettore di prenderne là conoscenza.

* * *

Tra i sistemi religiosi che, con grande cura e grande lavoro, hanno cercato di rispondere ai mille problemi che, aggirandosi sopra un fondo misterioso, si pèrdono cercando invano una soluzione, io non ho ricordato l'ebraico. E ciò per due ragioni:

1° perchè tali tentativi di sistema non sono veramente originali nell'ebraismo; ma dovuti al contatto prima col pensiero persiano, poi con quello greco; tanto nelle sue fantastiche forme (Talmud e sue varie derivazioni) quanto nelle posteriori più sistematiche, quale vediamo principalmente in Spinoza;

2° perchè, riguardo al giudizio caratteristico sul mondo e sulla vita nel quale convengono le tre no-

(1) «Di una possibile futura religione».

minate Religioni ed il sistema di Schopenhauer, il concetto ebraico si trova in decisa opposizione. La fede ebraica nella realtà assoluta del mondo empirico e nella sua perfezione è ciò che veramente distingue il pensiero semita dall'ariano. E il Cristianesimo, dove le due concezioni trovansi commiste, è rimasto sempre turbato per la impossibilità di accordarle.

Perfettamente conseguente invece è, in sè stessa, la teoria ebraica. Essa trovasi in contrasto solo colla realtà dei fatti; poichè il male non potrebbe trovar luogo nell'opera di un essere perfettamente buono e onnipotente.

Nel Capitolo XIII, torneremo su tali questioni. Per ora non occorre svolgerle.

CAPITOLO II.

Orientazione delle ricerche filosofiche

La storia del pensiero umano (intendendo particolarmente quella delle ricerche che vanno sotto il nome di Filosofia) ci offre lo spettacolo strano di un aggrovigliamento di opinioni, di affermazioni e di negazioni diversissime; dove ciò che è verità evidente per alcuni, è manifesto errore per altri; quello che è primordiale per alcuni, è consequenza per altri; quello che è reale per alcuni, è illusione per altri; dove, insomma affermazioni e negazioni si combattono in una ridda intricata e confusa, tanto più quanto più dall'antichità scendiamo ai tempi nostri.

Ma se, per un momento, riusciamo a metter da parte questo turbinio di opinioni avverse e mal definite quale ci vien tramandato dalla storia e guardiamo semplicemente quello che prima di ogni meditare si offre all'attenzione di chiunque sia in possesso di una sia pur modestissima cultura, non è possibile non far subito distinzione tra due categorie nelle quali si comprende tutto ciò di cui abbiamo coscienza.

Queste sono:

1ª Categoria. — La visione o coscienza diretta delle cose e dei fatti; e questa accade (sia delle cose esterne, sia del nostro intimo) sempre in modo determinato, o, come suol dirsi: concreto. In questo senso dobbiamo includere in tale categoria anche le forme matematiche, geometriche ed aritmetiche; poichè queste constano di visioni perfettamen-

te determinate, anzi, determinatissime, anche più rigorosamente di quel che accade nella visione delle *cose*, nel senso materiale in cui tale parola s'intende.

2ª *Categoria.* — Quello che chiamiamo: pensiero, astrazione, ragionamento ecc.

Questi pensieri o astrazioni mancano per loro natura, sempre della determinazione o individuazione propria delle cose e delle forme matematiche (1). Dal che nasce che mentre i fatti concreti sono fra di loro e nella loro successione perfettamente legati, in modo che quel che accade è sempre una conseguenza precisa di altri fatti e lo stato di ogni cosa è condizionato da quello delle altre — nei concetti e nel pensiero tali legami non esistono. Noi possiamo accoppiare i concetti come vogliamo e formare giudizii che possono perfino andare contro la percezione immediata dei fatti concreti della 1ª categoria. E ciò può accadere tanto in giudizii falsi quanto in veri. Posso dire: il ferro galleggia sull'acqua (e questo è un giudizio falso); ma dico anche: la terra gira intorno a sè stessa e il sole è immobile rispetto alla terra; e questo giudizio è vero, sebbene sia contradetto nel mondo più evidente dalla percezione concreta dei fatti.

La spontanea distinzione di queste due categorie, è ben nota sotto gli usuali nomi di *concreto* e *astratto* ed è distinzione d'importanza grandissima. Noi la esamineremo con molta attenzione; poichè da essa dipende quasi tutto quel che mi propongo di dire in questo libro. Per ora basterà indicarla con i nomi di «intuizione empirica» e di «pensiero», aggiungendo solo alcune spiegazioni su questi nomi.

---

(1) S'io dico «Cavallo», questa parola indica una visione non precisa; la visione precisa è solo quella di un individuato cavallo — per es.: il mio. Lo stesso dicasi delle visioni matematiche; il concetto di triangolo è confuso; perfettamente determinato è solo un triangolo individuato ch'io vedo disegnato o nella immaginazione.

Intuizione empirica. — La parola « intuizione » vuol dire: visione; ma in un senso più largo della semplice visione oculare; vuol dire cioè: l'esser conscio di qualche cosa o fatto, non solo del mondo esterno, ma anche, come suol dirsi, dell'animo. Questi « fatti dell'animo » sono, come qualunque cosa reale, sia interna, sia esterna, perfettamente determinati nel momento in cui ne siamo consci. Non è perciò improprio chiamarli: visione o intuizione interna. La coscienza di un fatto interno, quanto più è viva, tanto più è precisa e delineata e, in questo senso, « visibile ». Intuizione, dunque, si dirà di un determinato oggetto o fatto esterno e anche di un determinato sentimento o sensazione (interno), come anche di una data forma o rapporto matematico. Noi, in appresso, chiameremo « fenomeni » queste intuizioni, quando avremo ben definito il senso della parola: fenomeno.

Pensiero. — Assai più complesso è il caso della conoscenza astratta o pensiero. Caratteristica del pensiero, in confronto alla intuizione è, come abbiamo detto, la mancanza di precisa determinazione nei suoi elementi: i concetti. Questi si compongono di quello che universalmente si ritrova identico in un numero più o meno grande di oggetti o di fatti determinati. Il concetto perciò non ci dà una visione determinata o individuata ma accenna ad una moltitudine di oggetti o di fatti i quali sorgono e fuggono in immagini monche e confuse nella nostra fantasia; così che mentre i fatti nella intuizione restano nettamente separati l'uno dall'altro, i concetti possono facilmente confondersi compenetrarsi l'uno coll'altro. La « immaginazione », o Fantasma (nel senso aristotelico della parola) che in questa 2ª categoria tiene il luogo della presenza reale dell'oggetto, è più o meno, sempre lontana dalla precisa individuazione dell'oggetto reale. Ed è anzi precisamente il graduale offuscarsi della precisa determinazione e il confondersi dei dettagli concreti, (dal-

la precisione individuata del sogno o dell'allucinazione, alle più vaste astrazioni), quello che rende possibile il pensiero, ossia il combinare, unire o separare i diversi concetti.

I concetti non sono che intuizioni più o meno indeterminate; e solo per questa manchevole loro individuazione, possono unirsi tra loro in diversi modi. Per esempio: due sedie, sono perfettamente distinte, separate; sia ch'io le vegga di fatto, sia che le vegga nella «fantasia» o in sogno o in una allucinazione. Ma nel «concetto» di *sedia* possono entrare oggetti di forme molto diverse; tanto che si può finalmente anche restare incerti se una determinata forma di mobile (o anche immobile) possa o non possa includersi nel concetto di «sedia» (1).

E' chiaro perciò che tali termini sono più o meno, sempre arbitrari, potendo io non intendere con una certa parola esattamente quello che è inteso da altri. Anzi, io stesso, posso col tempo e con la esperienza, modificare — e di molto — i miei concetti tratti dalla visione di alcune cose o fatti.

Tutto ciò non avrebbe senso applicato alle intuizioni della 1ª categoria.

Ora è necessario notare una nuova distinzione nel campo stesso dei concetti, ossia: del Pensiero.

La possibilità di comprendere in un solo concetto parecchi oggetti non identici, porta *eo ipso*, alla distinzione tra sostanza e qualità. Il concetto di «sedia» rimane fisso come sostanza di innumerevoli qualità possibili; per es.: sedia grande, piccola, bella, comoda, pesante ecc. E' la distinzione conosciuta comunemente sotto i nomi di «sostantivo» e «aggettivo»; dove è da notare che nel così detto «giudizio», il sostantivo può essere già un'a-

(1) Il lettore vorrà scusarmi se entro in dettagli troppo elementari. Ma a me interessa di essere inteso anche da chi non ha mai fissata l'attenzione su tali particolarità.

strazione; per es.: « l'uomo è mortale »; dove l'« uomo » è già un nome collettivo, una astrazione.

Ora noi, nel discorso, operiamo ad arbitrio con queste due classi di concetti (sostantivo ed aggettivo), accoppiandoli o separandoli ed esprimendo col verbo « è », la loro unione, oppure col « non è », la loro separazione. Per es.: questa sedia è (oppure: non è) comoda.

Tali unioni, o separazioni diconsi « giudizii »; e sono positivi o negativi ecc. — cose ovvie.

Il giudizio prende svariate forme, ma consta sempre di quei tre elementi: 1° un sostantivo (o soggetto); 2° un aggettivo (o predicato); 3° la espressione della loro unione o separazione per mezzo del verbo « è » oppure « non è »; poichè ogni altro verbo si riduce ad un aggettivo affermato o negato. (Paolo cammina = è camminante).

La unione del sostantivo coll'aggettivo è (come ho detto) in nostro arbitrio. Io posso accoppiare fantasticamente un sostantivo con un aggettivo qualunque (per es.: l'albero vola = è volante). Non tutte dunque le unioni esprimono una verità. La verità suppone che, nell'unire un certo aggettivo ad un sostantivo (formando così un giudizio), io abbia avuto l'occhio ad almeno un caso a me noto; così che il giudizio (per es.: questa sedia è comoda — oppure: la sedia [ogni sedia] è comoda) esprima un fatto. In tal caso il giudizio è vero; ma sempre dentro certi limiti. Perchè, per es. nel concetto di « sedia », essendo (come vedemmo) esso stesso indeterminato, può includervisi anche una sedia non comoda. Noi cominciamo qui subito a scoprire la — diciamo così — arroganza dei giudizii universali. Perchè quell'« ogni » non può mai essere accettato incondizionatamente, non potendosi mai determinare perfettamente il concetto sostantivo.

Il giudizio come finora l'abbiamo osservato, esprime la unione o la separazione di un certo aggettivo con uno o anche con un numero indefinito di

cose o fatti, ciascuno ben determinato, ma raccolti tutti in un concetto che diviene il sostantivo nel giudizio (per es.: l'animale [tutti gli animali] è mortale). Di tali giudizii e della loro concatenazione fatta sempre basandosi sulla visione (intuizione) diretta di molti singoli casi individuati, si compone il «pensiero», nel suo più ovvio e praticamente utile impiego.

Come ho detto, il sostantivo in un giudizio non è sempre una cosa o fatto concreto, individuato; può essere anche una astrazione. Nel giudizio «la sedia è comoda», il sostantivo è già una astrazione; non è una sedia determinata. Ora è evidente che la visione diretta di molti singoli casi individuati (necessaria per dare una base veritiera a tali giudizii) si fa tanto più difficile e incerta quanto più il sostantivo astratto è vasto, riferendosi ad un numero sempre maggiore di oggetti e divenendo perciò sempre meno preciso e facile a confondersi con altri. Quando si giunge a sostantivi come per es.: *anima, origine, scopo* ecc., ci troviamo in una atmosfera così rarefatta che il dar corpo a quei sostantivi per mezzo della intuizione di molti casi, diviene impossibile. Dal che segue che non si ha più modo sicuro di giustificare la unione di un aggettivo qualunque a tali sostantivi. La unione vien fatta più o meno sempre ad arbitrio.

Vogliamo con qualche esempio illustrare tali osservazioni che sono capitali pel nostro studio.

Prendiamo i giudizii: l'anima è immortale; il mondo ha una origine; la vita ha uno scopo. I sostantivi *anima, origine, mondo, vita* ecc. hanno tutt'altro che un significato preciso, inteso da tutti nello stesso modo. L'«anima» è un concetto di cui si sono avute e si hanno opinioni differentissime. Quando dunque si tratta di attribuire ad un tal concetto un aggettivo qual si voglia, non si sa veramente su quale base giustificare o rifiutare tale attribuzione; poichè la esperienza determinata in que-

sto caso ci manca; il criterio che ci doveva guidare, non esiste più.

Quello che abbiamo detto del concetto di « anima », vale analogamente per quelli di mondo, origine, scopo ecc. Anzi, questi sono ancora più incerti di quello di anima. Qui accade dunque un fatto che deve richiamare tutta la nostra attenzione.

L'uomo non potendo più nei detti casi appoggiarsi alla intuizione concreta empirica, ma spinto fortemente dal desiderio di risposte sicure, si mise in cerca di « principii » indipendenti dalla intuizione empirica; dalla 1ª categoria (intuizione diretta dei fatti concreti) passò alla 2ª (il Pensiero); e affermò avervi trovato basi e leggi, le quali permettono di continuare quelle operazioni che abbiamo chiamate: giudizii. Ed anzi, si sentì così soddisfatto di tale scoperta, che un tal modo di procedere prese il nome di « filosofia prima », *a priori*; accoppiando a questa priorità originale la idea di una superiorità e certezza assoluta.

Nacquero così quelle catene o sistemi di raziocinii che pretendono di discendere da alcuni principii universali veri per sè stessi, e giungere a conclusioni vere, perchè « dedotte » da principii veri, seguendo regole o leggi anch'esse proprie *a priori* del Pensiero e perciò vere per sè stesse.

La storia della Filosofia fino tutto il Medioevo e anche più tardi, è la storia di questo metodo. Esso ebbe il nome di Ontologia — scienza dell'Essere. La quale, pertanto assurgeva alla pretenzione di scienza universale detta *a priori* che detta leggi ai fatti stessi della esperienza.

Ma, anche ammesso un tal modo di giustificare i giudizii, bisognava pur sempre portare rispetto ai fatti; perchè trovarsi in opposizione ad essi, non sarebbe stato sempre tollerato. Nelle questioni perciò di Fisica (nel senso più vasto della parola), la *deduzione* la si faceva con qualche prudenza, coll'occhio alla conclusione, la quale era già data dal

fatto; e tutto il lavoro del Filosofo si riduceva al voler mostrare che il Pensiero, operando per proprio conto, non veniva in contrasto con fatti già noti o che potevano facilmente essere verificati. Ma quando i problemi, lasciando il campo della esperienza, si svolgevano tra le astrazioni (come negli esempi addotti sopra) allora il filosofo, trovandosi libero da ogni controllo si credette in diritto di costruire sistemi o teorie di concetti destinate a dar ragione di quanto accade o si dice accadere nel mondo.

Naturalmente tali vani tentativi non riuscivano a persuader mai veramente nessuno; perchè i Principii le Leggi e Regole che si credeva aver trovato nell'Intelletto rimanevano pur sempre o una mera supposizione o frasi vaghe da cui è impossibile trarre precise conclusioni.

In realtà non si poteva citare uno di tali Principii che potesse vantare la consistenza della intuizione empirica (interna ed esterna).

In tali condizioni si trovano tutte quelle domande sulla origine, scopo, natura della vita, dell'Universo — e tante altre di simile specie.

Sorsero pertanto gravi dubbi su questi « Principii intellettuali ». Gli uomini o per dire più esattamente, i Filosofi, parlarono molto di Logica, di Principii, di Leggi del Pensiero e di *aeternae veritates*; verità cioè proprie della mente, indipendenti da ogni intuizione di fatti, superiori ad ogni esperienza. Ma altri cominciarono a domandarsi: è poi veramente la Logica una tale facoltà indipendente dai fatti, vera in sè stessa, eterna, assoluta, e che non ha bisogno di ricorrere alla esperienza? ed anzi, addirittura creatrice essa stessa dei fatti? Oppure, non è che un cànone di forme sorto dall'osservazione generale sul modo di comportarsi tra di loro quei fatti (intuizioni) nei quali consiste il mondo reale? Di queste *aeternae veritates* che dovevasi dire finalmente? quali erano esse poi?

Fin dai tempi antichi l'uomo è rimasto colpito dalla inconcepibilità di un mutamento nelle forme matematiche. Pitagora aveva innalzato alla dignità di principii divini i Numeri; il che non vuol dire altro se non che egli s'era avveduto che nessun fenomeno si sottrae alle leggi della matematica. Basandosi su questa osservazione aveva stabilito la nota teoria che fa dei numeri (ossia dei rapporti matematici) l'essenza immutabile, assolutamente reale di ogni cosa.

« I Pitagorici (scrive Aristotele, *Met.* I, 5) furo-
« no i primi ad occuparsi di matematica; e dei prin-
« cipii che in essa dominano fecero i principii di
« tutto ciò che esiste ». Certi rapporti geometrici, per es. quello del diametro alla circonferenza, quello della somma dei tre angoli del triangolo, nella loro immutabilità, sembrarono nel Medioevo quasi affermazioni dell'eterno arcano della Divinità. Anche S. Agostino parla *de senarii numeri perfectione* che presiede alla creazione del mondo in sei giorni (*De Civ.* XI, 30). E nondimeno anche sotto questo aspetto matematico, non taceva il dubbio sulla indipendenza e sulla autonomia dell'Intelletto. Possono tali verità primordiali (anche le matematiche) dirsi vere, fuori dell'intelletto? o non sono piuttosto esse stesse l'intelletto? E, in tal caso, perchè non potrebbe questo essere diverso da quel che è? o, anzi, addirittura non essere? Può l'Intelletto farsi mallevadore della sua propria, assoluta, in sè stessa necessaria verità? di quella verità che fu, per così dire divinizzata col nome di *aeterna veritas?* Lo spazio (senza di cui non vi è figura) e il tempo (senza di cui non vi è numero) possono dirsi reali fuori della coscienza umana? Uno spazio assolutamente vuoto, senza che vi sia neppure chi lo pensi, un tempo senza che nessuno ne senta la successione — non è tutto questo un pronunziar frasi vuote di senso?

Tali dubbi sorsero fin dai tempi antichi e mai più hanno lasciato in pace chi pensa vedendo quello che dice. La mente umana ne fu turbata nella brama di estendere le sue affermazioni al di là delle semplici relazioni tra cosa e cosa, quali le vediamo nel campo pratico della vita quotidiana.

Il pensiero si trovò pertanto ingolfato in problemi, taluni dei quali piuttosto che insolubili, debbono dirsi indecifrabili, poichè nessuno riesce non dico a darne la soluzione, ma neanche ad esprimere chiaramente che cosa chiedano — come avremo occasione di constatare. In ogni modo il bisogno di venire in chiaro su questo ammasso di dubbii e di problemi si fece, sebbene assai lentamente, sempre più preciso. Dal giorno in cui, sotto la influenza di Aristotele, si era capito che « nulla è nell'Intelletto che prima non sia stato nei sensi » occorsero ben venti secoli perchè si formulasse chiaramente la famosa e radicale domanda sulla « Origine delle idee » (1). La domanda fu chiara e precisa: nascono i concetti (o come allora si diceva: le idee) dalla esperienza o esistono per sè stesse?

E' la mente una facoltà o principio dotato di forme sue proprie, originali, (*veritates aeternae*), o è, come fu detto: *tabula rasa, white paper,* carta bianca, su cui solo la esperienza viene col tempo tracciando le sue impressioni?

I nomi di Locke e di Hume resteranno sotto questo riguardo, scolpiti nella storia del pensiero finchè nel mondo si penserà con coscienza di quel che si dice. Da tale domanda cominciano i tempi nuovi per la Filosofia; perchè quella domanda, sebbene mal posta, toccava il nodo di tutte le questioni in cui trovasi involta la Filosofia.

Ho detto « mal posta »; perchè, pur troppo quella domanda sorgeva basandosi su di una supposizio-

(1) Circa la formula: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* torneremo su di essa nel cap. VII.

ne che, per la sua naturale spontaneità, non veniva neppure in mente di sottoporre ad esame. Questa supposizione è la indipendenza assoluta, la separazione tra l'Io cosciente e le cose conosciute; la esistenza indipendente dei due termini chiamati: Soggetto e Oggetto. Dalla quale separazione nacquero poi nuovi dubbii, nuovi problemi e nuove e assai più strane supposizioni. Infatti l'Io cosciente non poteva (per quella supposizione) aver notizia dell'Oggetto se non mediatamente per mezzo dei sensi. Ora questi, oltre che variabili, possono anche esser fonti di illusioni d'ogni genere. Ne sorgeva pertanto, con generale sorpresa, un dubbio sulla realtà stessa del mondo esterno. E' il famoso dubbio cartesiano che conduce al così detto solipsismo...

Ma prima di entrare nell'esame di questo e d'altri analoghi problemi fittizii creati da quella falsa supposizione dell'Io reale per sè, dovremo fermarci ancora alquanto sulla distinzione da noi rilevata tra Intuizione (concreta) e Pensiero (astrazioni); e ciò faremo nel prossimo capitolo.

Intanto chiudiamo questo, col richiamare l'attenzione del lettore sulla importanza grandissima della domanda sulla « Origine delle idee ».

Se non per l'uomo d'azione, il quale trova la esplicazione del suo vivere principalmente nell'agire — sia in bene, sia in male — ma per un certo numero più ristretto di persone per le quali ciò che di più degno d'interesse trovasi al mondo è il vedere, il conoscere, e il crearsi nella mente un quadro sintetico del mondo stesso e il domandarsi quale sia o possa essere il valore, lo scopo verso il quale tende o sembra tendere la grande macchina dell'universo — per tali persone, dico, la domanda sulla « Origine delle idee » era divenuta e rimane una pregiudiziale a cui non può rifiutarsi una risposta.

Avanti alla fugacità di noi stessi e di tutto quel che desideriamo e ne circonda, noi vediamo in di-

verse forme convenienti alla diversa levatura morale e intellettuale delle diverse classi sociali e dei diversi popoli — religioni e filosofie cercare di tranquillizzar l'uomo turbato nella sua naturale brama e fede in un valore eterno, assoluto, della Vita.

Che l'uomo, in tali condizioni conservi la calma oggettiva, richiesta da un imparziale giudizio sulle domande e sui problemi che ne nascono, è cosa tanto difficile quanto rara. E' perciò da prevedersi che nelle nostre seguenti ricerche sullo svolgimento seguito dal pensiero (tanto filosofico, che religioso) nel corso dei secoli, — dovremo star sempre guardinghi verso la naturale imperiosa influenza, non dirò solo del sentimento, ma dell'istinto animale, sopra il pensiero.

Avremo più volte occasione di ricordare tali parole.

CAPITOLO III.

L'abuso del trattare i concetti come realtà.

Veduta nel capitolo precedente in un breve quadro preliminare la origine e la orientazione delle ricerche filosofiche e veduto in massima il problema fondamentale a cui esse conducono, è necessario considerare ancora queste stesse cose più da vicino e più particolarmente. Dobbiamo dare esempii di questo trattare i concetti (i quali sono per loro natura indeterminati) nel modo stesso delle cose determinate; poichè da quest'abuso nascono tutte le questioni e i malintesi che regnano o, quasi può dirsi, compongono la storia della Filosofia.

Nella vita occorre all'uomo continuamente di dover sapere di che cosa constino le cose ch'egli adopra; quali sono i modi in cui esistono; a che le vuol far servire; in che modo ridurle ai suoi scopi. Sono le quattro domande già formulate da Aristotele: le così dette: *causa materialis, formalis, finalis, efficiens.*

Il modesto operaio, certo non si rende conto in astratto, di tutto ciò; ma, praticamente, nel suo lavoro egli si fa ad ogni momento quelle domande e ad esse risponde. E anche noi che pensiamo un po' più dell'operaio, rispondiamo (almeno quando non prendiamo granchi) a quelle stesse domande: perchè facciamo la tal cosa? (*finalis*); di che cosa si compone? (*materialis*); in che modo? (*formalis*); che cosa è o chi è che la fa (*efficiens*). Per es.: perchè scrivo questo libro? Per far conoscere alcuni miei pensieri. — Di che si compone? Di pensieri o

giudizii. — In che modo? Ordinando questi pensieri in una forma logica. — Che cosa o chi è che lo fa? Sono io che lo scrivo.

Ma oltre il modesto operaio che agisce senza farsi troppe domande e oltre chi agisce e riflette su quel che fa, come più o meno accade a tutti, vi sono i filosofi; e questi non solo vogliono rendersi conto del modo di comportarsi dei fatti tra di loro; ma spingono le ricerche fino all'universale; vogliono trovare la sostanza di tutte le sostanze; il cominciare non dei singoli fenomeni, ma del tutto; la legge non di questo o quel genere di fenomeni, ma la legge dell'essere; lo scopo, la conclusione o significato non di questo o quell'ordine di fatti, ma del mondo.

Se prendiamo in esame ognuna di quelle quattro categorie (1) nell'uso comune e in quello filosofico, salta subito agli occhi una grande differenza. Nell'uso comune il primo termine del giudizio (il sostantivo) è del tutto individuato o almeno è un'astrazione assai limitata. Può essere anche una astrazione vasta; ma, in tal caso, è presa sempre con una notevole restrizione, come, per es., fa l'operaio parlando della forza; dove egli intenderà solo la forza muscolare o quella del vapore o altre simili che ha tutto il giorno sotto le mani. Quanto all'aggettivo, esso è di sua natura una astrazione; ma, anche questa, sempre assai ristretta. Un operaio non si curerà di cercare, per es., se il legno è « materia prima » o « materia secunda »; ma solo se è materia adatta ad un suo lavoro (2). Ma, oltre al caso del-

---

(1) I filosofi (e specialmente Aristotele) le hanno chiamate: *cause*. Ma è bene notare che questa parola oggi non corrisponde esattamente al pensiero in tutti e quattro i casi. Gli antichi dicevano per es.: l'argilla è la causa materiale del vaso. Noi diciamo: l'argilla è la materia o la sostanza del vaso. Noi usiamo la parola « causa » solo nel senso di *causa efficiens;* per es.: il freddo è la causa del congelamento.

(2) « Materia prima » e « Materia seconda » dissero gli scolastici, indicando appunto come di ogni materia reale (pietra, legno, ecc.) si può domandare di che si componga.

l'operaio, ve ne sono altri dove adopriamo concetti più vasti. In questi casi i giudizii si fanno tanto meno sicuri quanto più vasti sono i concetti; i quali, come dicemmo nel capitolo precedente, si confondono e si compenetrano facilissimamente l'uno con l'altro. Di ciò non occorre recare esempii. Anzi un tal modo di discorrere, dove si passa da concetto a concetto, senza guardare i fatti, diviene addirittura un'arte. La cattiva rinomanza che si è acquistata la rettorica è dovuta appunto a questo abuso. I demagoghi, osserva Schopenhauer, ne sanno qualche cosa. Ma lasciando queste banali confusioni, vi sono quelle dei filosofi; le quali, per la serietà delle intenzioni e per il loro spontaneo sollevarsi alle più generali astrazioni, raggiungono tale misura che ben si comprende come dovesse venire il giorno in cui qualcuno si domandasse se tali confusioni non nascessero semplicemente dal chiedere alle astrazioni, quello che non vi si trova.

Vogliamo illustrare con un esempio quanto abbiamo detto. Prendiamo il concetto di *vita*. Quelle domande saranno:

1° Che cosa è la vita? (causa materialis).

2° Come è formata? (formalis).

3° Perchè la vita? (finalis).

4° Che cosa o chi è che la fa? (efficiens).

1ª domanda. — Che cosa è la vita? In tutti i casi determinati la vita è materia organizzata; o, come comunemente si dice con altre parole, ma con lo stesso significato: materia e spirito; oppure: corpo ed anima. Tutte espressioni di un caso particolare delle due supreme classi aristoteliche: *materia e forma,* in cui consiste qualunque cosa, non solo tangibile o ponderabile ma anche ogni pensiero e ogni sentimento. Così diciamo: materia di una casa e materia di un discorso; forma di una statua e forma di un discorso ecc. Ci troviamo pertanto nella necessità di precisare un poco meglio che cosa intendiamo con i concetti tanto di materia che di forma.

Come si vede, la nostra domanda non tratta di una materia determinata, ma della materia in senso generale. Ne sorge perciò la domanda: che cosa è la materia? che cosa sono lo spirito, l'anima, la forma? — Materia è ciò di cui una cosa qualunque si compone. Le cose sono di legno, di ferro, di pietra, ecc. Ma il domandare non cessa. Che cosa sono il legno, il ferro, la pietra? Anche le risposte non mancano; ma non per questo cessano le domande. La filosofia e la chimica decompongono ogni cosa; e se il chimico si arresta ad alcuni corpi detti semplici, chi è senza pregiudizii sa che «semplice» non vuol dire altro che «finora indecomposto». Una volta la terra, l'aria, l'acqua e il fuoco, erano corpi semplici. La ricerca dell'unità sotto le molteplici materie è inerente alla stessa facoltà di conoscere. Non esiste pluralità senza l'unità. Senza l'*uno* non vi è nè *due*, nè *tre*, nè, in genere, il numero. Il composto e il semplice sono concetti correlativi. L'uno suppone l'altro. Le domande sulla esistenza materiale delle cose, vanno perciò spontaneamente verso la «materia prima», unica, universale; materia di tutte le materie (1), materia che deve rendere ragione di tutte le qualità particolari (anche le opposte) d'ogni singola materia. Solo là cesserebbero le domande (2).

Giungiamo così, per spontaneo bisogno intellettuale all'ambiguo concetto di una materia senza qualità; ad una X che *è*, ma al tempo stesso, *non è in alcun modo*. — Ed eccoci subito ad un concetto del tutto diverso da quelli di cui praticamente e con frutto ci serviamo continuamente, come nel caso

---

(1) Materia *prima* di tutte le materie *secundae*, dissero gli scolastici. Le quali *materiae secundae* erano per es.: il legno, il ferro ecc.

(2) Aristotele definisce appunto la materia: ciò che è capace di qualità opposte. Eccellente definizione dalla quale risulta appunto la non entità della materia prima.

del modesto operaio di cui sopra; il quale, mentre si domanda di quali materie si compongono certe parti della sua opera per poterle lavorare come si conviene, non si cura affatto di giungere a quella domanda universale che cerca la materia delle materie — la Materia prima.

Fin dal tempo dei filosofi greci saltò agli occhi la insussistenza di una tale materia detta prima. Platone la definì: non ente (μὴ ὄν); e Aristotele: pura possibilità di essere (δυνάμει ὄν) La nota distinzione di Aristotele fra « esistere in potenza » ed « esistere in atto », non vuol dire altro che: possibilità di esistere ed esistenza reale. Aristotele dice espressamente *essentiam materiae consistere in ipso posse* come lo riferisce Suarez (1). Dove è assai interessante notare che la parola *posse* che nella prima alternativa (in *potenza*) ha semplicemente il significato di possibilità di esistere, nella seconda (in *atto*) prende (secondo lo spontaneo uso che ne facciamo) quello di potenza attiva — una forza, o un volere.

In questa formula aristotelica io vedo perciò la più esatta espressione di quel che deve pensarsi dell'essere privato di ogni modo di esistere. Chiamarlo « nulla » non conviene perchè noi non neghiamo che i *modi* d'essere; e se per tale negazione, l'essere diviene una parola vuota, non si può dire che la possibilità di essere rimanga anch'essa negata. La possibilità di essere resta sempre, ma come un estremo concetto ambiguo che non afferma nè realtà nè nullità assolute.

Senza dilungarci qui su tal questione tanto evidente quanto importante, sarà per altro utile mostrare come più e più volte sia stata riconosciuta la insussistenza della « materia prima ». Oltre le espressioni sopra ricordate di Platone e di Aristotele,

(1) *De corporum natura*, Disp. 1ª, Sectio IV.

ne cito alcune di antico uso, come le riporta Giordano Bruno nel suo IV Dialogo: De causa. Esse dicono che la Materia non è che: « disposizione; pri-« vazione di composti; non ente; inconoscibile; *ta-« bula rasa*; indeterminato; *prope nihil*; non *quid*; « non un *quale* nè un *quantum*; *pene nulla res* » ecc. La scuola di Alberto Magno e di Tommaso (che deriva da Aristotele) si attiene rigorosamente a questo concetto di una Materia senza realtà. Priestly, con geniale vivacità parlò della *immateriality of matter*.

Io, seguendo Aristotele, preferisco la parola « possibilità » (δυναμις) come quella che, in tutti i casi in cui si parla di un essere senza qualità, esclude tanto la realtà quanto la nullità assoluta dal concetto di « essere », mentre include l'alternativa di pura possibilità di essere (essere *in potenza*) e di esistenza reale (essere *in atto*).

Come vedremo sempre meglio procedendo, tale è l'ambiguità, a cui in ogni caso e senza soluzione, riesce la Filosofia quando va in cerca di un principio o fondamento universale.

Veniamo ora all'altro elemento che ponemmo nella definizione di « Vita ». Vedemmo (p. 37) tutte le definizioni correnti (materia e spirito; corpo e anima; materia organizzata, ecc.), esser comprese nella espressione aristotelica di « materia e forma ». Esaminiamo dunque un poco anche questo secondo concetto.

Forma, com'è noto, vuol dire: modo di essere; nel quale concetto è essenzialmente incluso quello di un potere o forza che regga la materia in un certo modo d'essere determinato. Per es.: le ossa, il sangue, il cuore, i polmoni, lo stomaco, ecc. son tutti sottomessi alla forma detta: organismo animale; talchè quando questa forza cede, l'organismo si dissolve e muore. Ma quelle parti di cui si compone l'organismo animale, sono esse stesse composte di materie che una forma soggioga per formarne

per es. il sangue; e quelle stesse materie (i globuli rossi, il ferro, ecc.) che compongono il sangue sono ancor esse composte di più semplici materie, rette pur sempre da forme particolari...

Abbiamo così una gerarchia di forme simmetriche a quella delle Materie. E come queste si spingevano verso l'unità di una materia prima, ridotta a pura possibilità di essere, così dal lato delle forme, troviamo una simmetrica gerarchia che si spinge all'unità di una forma di tutte le forme. La quale non determinando nulla particolarmente, non conserva, anch'essa, che il significato della pura possibilità di determinare. L'Unità materiale e l'Unità formale, coincidono dunque nel non esprimere altro se non la pura possibilità della esistenza.

Che cosa ora potrà ricavarsi da tali vacuità, come risposta alla nostra domanda: che cosa è la vita?

La seconda domanda (*causa formalis*) è assorbita da quello che abbiamo ora osservato sulla prima. « Forma » è una parola che ha un senso quando si parla di cosa sotto qualche determinazione. Nel caso nostro sarebbe invece « forma della vita in senso generalissimo » (vita dell'uomo, delle bestie, delle piante). Ma in questo caso si ricade nelle vacuità di cui sopra; poichè il concetto di Vita diviene troppo vago per cavarne qualche cosa di preciso.

Ad analogo risultato si giunge con la terza domanda: perchè la vita? Il Filosofo deve per necessità supporre col raggiungimento dello scopo, la cessazione della vita; poichè non può chiamarsi scopo (*finalis*) quello che, con la vita, supporrebbe sempre esistente la tendenza a quello scopo. Ce ne andremmo avanti *in infinitum*; il che equivarrebbe a negare lo scopo stesso. Scopo della vita, sarebbe dunque il suo cessare!

E finalmente (4ª domanda) la *causa efficiens* relativamente alla vita in senso universale, dovrebbe chiedere non più la causa di questo o quel fenome-

no; ma la causa dell'universo; la cosidetta *causa causarum* o causa prima.

Come con la « Materia prima » ci siamo ritrovati con una materia ridotta a niente, così con una « causa prima » ci troviamo con una causa che non è più causa; perchè nel concetto di Causa è essenzialmente implicito che ogni mutamento (l'effetto) è prodotto da un mutamento antecedente. Ora quel « prima » verrebbe ad escludere il mutamento nella Causa; così che il concetto stesso di Causa è annientato.

Aristotele cadde in questa assurdità col suo Motore primo immobile. Ciò che si muove è mosso da altro; e chi muove si muove anch'esso.

Il legame causale constituisce perciò una catena infinita, senza principio; catena che, sia nel presente, sia nel passato, sia nel futuro, appartiene tutta e sempre alle cose di questo mondo e rimane perciò senza significato se impiegata a spiegare il mondo stesso.

Concludendo, vediamo che, come per le tre prime domande (sulla materia, forma e scopo della vita), così per la quarta, non abbiamo raggiunto che parole vuote.

Tale è il risultato delle domande transportate dai filosofi dal campo delle determinazioni in quello delle generalità universali. E noi ci illudiamo pensando di soddisfare con vane parole ad un desiderio il quale, per altro, è vero di fatto, sebbene (come vedremo) non meriti risposta.

Ma l'uomo in tal caso si lascia volentieri ingannare; perchè questo desiderio altro non è che il voler portare una parvenza di realtà assoluta in un mondo dove tutto passa, tutto è relativo e dove i concetti di sostanza, di forma, di causa, di scopo, — presi in senso universale — vaniscono tutti in parole che non hanno più contenuto.

Ma l'uomo, per sua natura, non vuole sentire questo discorso e preferisce ingannare sè stesso;

ciò che, del resto, generalmente fa dalla nascita alla morte.

Sarebbe ora, più che utile necessario, che di tali argomentazioni illusorie campate sopra vuote astrazioni come quelle da noi citate come esempio, il lettore prendesse conoscenza dalle opere stesse dei filosofi. Il lettore, se ne ha la pazienza, non avrà da cercar molto. Basta ch'egli apra un libro di filosofia e (a meno che non si tratti di frammenti critici), troverà subito ricca messe. Esempio illustre nel medioevo può dirsi la Somma di S. Tommaso, fra mille altri che potrebbero citarsi. Il ragionamento è qui (come del resto in tutto il Medioevo) basato sempre sopra le più generali, evanescenti astrazioni, considerate come Principii di esatta e inequivocabile evidenza (1).

Se poi scendiamo nell'Evo moderno, si è presi veramente da tristezza per le peggiorate condizioni dovute in gran parte al contrasto fra dogmi religiosi e il nuovo metodo di filosofare — la « induzione », trionfante con la *Philosophia naturalis*, come dicevasi nel '600. Questa, lottando, proseguì per la sua via. Ma i filosofi all'antica, si trovarono come pesci fuor d'acqua. Il più splendido esempio del genere lo abbiamo in Cartesio.

E' grande il merito di Cartesio per avere egli pel primo, nei tempi moderni, sentito la necessità

---

(1) Un più accessibile opuscoletto, senza ricorrere agli *in folio* il lettore può trovarlo nel *De corporum natura*, del SUAREZ (secolo XVII), edito dal Cornoldi S. S. La scolastica è molto adatta a mostrare la vacuità di simili argomentazioni perchè essa vuole appunto apparire in forma rigorosamente logica. Che se si risale alla Patristica, anche ai più notevoli suoi campioni, come per es.: S. Agostino, troviamo bensì (in Agostino) lampi di profonda e acuta intuizione. ma confusi e quasi annegati in un mare di rettorica così noncurante di critica, anzi di logica, che è impresa vana volerne ricavare un senso preciso.

di rispondere all'intelletto con argomenti e non più con dogmi e autorità insindacabili. E in questo senso (ma solo in questo) non gli disconviene il titolo a lui largito di padre della filosofia moderna. Ma venuto alla pratica della sua idea, si trovò come un esploratore, quando si avvede di essersi avventurato in regioni che richiedono coraggio maggiore del suo. Le «Sei meditazioni filosofiche» sono il più bel campione del tentativo di rendersi indipendente dai dogmi — sotto il tacito ma fermissimo proponimento di ricondursi sotto di quelli a qualunque costo. Cartesio finisce per affidarsi alle più vaporose astrazioni, coll'aggravante di proclamarle più solide e più reali dei fatti che ha avanti agli occhi. Sotto questo aspetto la lettura di Cartesio è istruttiva in altissimo grado. Cartesio è così poco preparato da una attenta critica circa l'ufficio che i concetti compiono in una argomentazione, che egli non esita a dichiarare che vero e sicuro pensare lo si ha solo quando ci si tiene lontani da tutto ciò che può vedersi con precise immagini; senza accorgersi che, in tal modo, non si fanno che chiacchiere (1).

Cartesio non si accorge che, eliminando dalla propria coscienza (come egli espressamente si propone di fare) ogni memoria delle cose vedute o sentite, si resta tutt'altro che nella piena coscienza di sè o del proprio Io (come egli si esprime); si cade invece nell'incoscienza la più stupida — il perfetto letargo; così che anche l'Io, ch'egli pretende isolare, sparisce. Torneremo su tale questione nel cap. V.

---

(1) Duns scoto aveva, prima di Cartesio sostenuto che pensare con immagini è nè più nè meno che peccato! Tanto era lo spavento di veder pericolanti gli edifici dogmatici se una volta si fosse cominciato a pensare sul serio, e cioè: vedendo quello che si dice.

Dal presente capitolo e dal precedente possiamo trarre un ammaestramento di somma utilità al quale siamo andati sempre accennando, ma che ora, dopo gli esempi addotti e le osservazioni fattevi, possiamo formulare con precisione.

Questo ammaestramento ci dice che la fiducia meritata da un giudizio è tanto maggiore quanto minore è il numero delle cose a cui si riferisce; e ciò perchè i concetti vi sono meno vaghi. Dal caso in cui si considera e giudica un fatto unico, o un'unica cosa (per es.: questo cavallo è baio), al giudizio che riguarda molte cose (per es.: i cavalli sono coraggiosi), la fiducia che possiamo avere nel giudizio si fa tanto più dubbia, quanto più vasti sono i concetti. Nell'esempio addotto è sempre incerto se veramente tutti i cavalli sieno coraggiosi e quanto. Può anche esservi una certa compensazione se alla larghezza del sostantivo si accompagni una grande sicurezza dell'aggettivo. Per es. nel giudizio: «l'uomo è mortale» il sostantivo è larghissimo; ma l'aggettivo non ha mai sofferto eccezione; la sicurezza della qualità da esso espresso è perciò massima; ed il giudizio conserva una evidenza che l'avvicina a quelle matematiche.

Ma, tornando al 1° esempio (questo cavallo è baio), i due termini, il sostantivo «cavallo» e l'aggettivo «baio» sono individuati, per quanto l'aggettivo sia suscettibile di sfumature. La certezza perciò del giudizio, anche in questo caso è massima. Essa si avvicina talmente al fatto stesso che quasi si identifica con esso; non possiamo disgiungere quel tale cavallo dal suo colore.

Questa certezza è molto propriamente da dirsi *visibile*; noi vediamo la giustezza o verità di quel giudizio quasi con la stessa evidenza della cosa che vediamo. Ma quanto più il sostantivo e l'aggettivo si fanno ampii, tanto più diminuisce la visibilità. Il giudizio perde in evidenza e cresce la possibilità di scivolare in affermazioni somiglianti ma pur dif-

ferenti e finalmente addirittura opposte sullo stesso soggetto (1).

Il vedere perciò, ossia l'aver nella mente la immagine delle cose di cui si parla, è la prima e indispensabile condizione perchè il pensiero possa dirsi *vero*. Aristotele notò che, difatto, chi pensa, pensa con immagini. (Disgraziatamente questo non può sempre dirsi di lui). Dove l'immagine manca, non si hanno *pensieri* ma chiacchiere.

Queste cose, penserà forse il lettore, sono ovvie. Ma provi egli seriamente, se ha pratica di libri filosofici, di *vedere* quello che vi sta scritto e troverà che quel che può vedersi, si riduce a ben poco. Tutto il resto non è che accumulamento di concetti indeterminati; spesso fino alla evanescenza e combinati a capriccio secondo le prestabilite intenzioni dell'autore.

Procedendo nel nostro studio avremo frequente occasione di constatare tale osservazione che per noi è capitale.

---

(1) Schopenhauer adduce un bell'esempio grafico della possibilità di giungere a giudizii opposti, partendo dallo stesso concetto. (*Die Welt*, I, p. 58).

CAPITOLO IV.

« Origine delle idee ».

Dopo gli esempi del Capitolo precedente, intesi a mostrare la vanità di questo « trattar le ombre come cosa salda », ossia i Concetti come fondamento stabile di costruzioni teoriche, è tempo di prender direttamente in esame e definir bene la essenza del Concetto e rispondere così alla giustamente famosa domanda sulla « Origine delle idee » (1).

Come abbiamo già detto nel Cap. II ed ora possiamo meglio precisare, le nostre conoscenze sono

---

(1) Credo utile riportare in alcuni punti del presente Capitolo il pensiero di Hume sulla questione che stiamo trattando. Hume è stato, secondo me, una delle menti più lucide e più oggettive che mai sieno esistite nel mondo filosofico. Le sue osservazioni in questo campo, non sono voluminose; e ciò è naturale perchè egli tocca realmente il nodo originale di tutte le questioni filosofiche. Le sue critiche sono, in un certo senso, nulla più che un esame, « pregiudiziale » sul valore delle Astrazioni in generale, ma particolarmente su quello di alcune forme del nostro Conoscere e sopratutto su quelle di Causalità e di Sostanza. Esame generalmente trascurato, anzi quasi sfuggito; mentre da esso, in realtà dipende il significato e il valore di ogni filosofare.

Hume, certo, in massima, va sulla via che ha origine in Locke e si approfondisce in Berkeley; ma i pregiudizii di cui non seppero liberarsi i due precursori, furono sorpassati da Hume; il quale potè così veramente esaminare nel suo vero aspetto il « nodo » dei problemi filosofici.

Dallo svolgimento di questo Capitolo e dalle citazioni che occasionalmente farò delle sue parole, il lettore potrà, credo, farsi una idea del grande merito filosofico di Hume.

comprese in due grandi categorie: conoscenze individuate e conoscenze astratte (concetti) (1).

Chiamerò quelle della 1ª categoria « Fenomeni » nel senso originale della parola: cosa che apparisce (2).

Esse sono perciò forme determinate, tra le quali comprendo anche quelle matematiche, non che tutto quello di cui abbiamo coscienza internamente. « Fenomeno » dunque sarà per es. un determinato uomo (non l'Uomo); un determinato sentimento (non il Sentimento); un determinato triangolo (non il Triangolo); ed anche un determinato mutamento tra i fenomeni, per es. il crescere di una determinata pianta, lo scorrere di un determinato fiume e non il crescere, lo scorrere, in astratto.

I Concetti invece (2ª categoria) non sono determinati o individuati; essi sono sempre generali e tanto meno determinati quanto più vasti; ossia quante più sono le cose determinate (i fenomeni) a cui il Concetto si riferisce; per es.: uomo, mammifero, animale, organismo, oggetto, essere; sono concetti che vanno sempre più allargandosi, comprendendo un numero sempre maggiore di cose. E' facile il vedere come in tale serie possano intercalarsi altri gradi ad arbitrio, tra la perfetta determinazione delle cose individuate (uniche) ed il concetto del puro Essere, conservando la progressiva espansione del Concetto. Questi Concetti perciò, coll'abbracciare un numero sempre più grande di casi determinati, non possono conservare se non quello che può dirsi di tutti e perdono perciò sempre più in preci-

---

(1) Rammento che nei secoli XVII e XVIII si usò la parola *Idea* nel senso di Concetto. Io, seguendo Schopenhauer, riservo questo termine al solo senso in cui egli l'adopera — come tra poco vedremo.

(2) E dico *apparisce*, non nello stretto senso oculare; poichè di tutto ciò che (come suol dirsi) cade nella nostra coscienza, noi, con facile translato diciamo che lo vediamo.

sione ed evidenza. E' proprio il caso del « chi molto abbraccia, poco stringe ». Io vedo un certo tipo particolare nell'uomo europeo che mi sfugge se penso all'uomo di tutte le regioni della terra. E, se dall'uomo passo al mammifero, la visione, dovendo comprendere anche per es. il bue, il cavallo, la balena e tanti altri animali, si fa anche più confusa. E così di seguito, allargando sempre più il concetto fino a quello di « essere » senza alcuna determinazione o qualità; nel quale caso, certo, comprendiamo tutto, ma dove non sappiamo più che cosa pensare; noi non vediamo più nulla. Gli è come quando nella camera oscura allontaniamo l'obbiettivo dallo scranno: le immagini prima nitide, perfettamente determinate, si allargano, si compenetrano, si confondono sempre più, finchè, tolto l'obbiettivo, tutto scomparisce. Resta pura luce senza disegno.

Seguendo il paragone, potremmo dire che questa pura luce rappresenti il puro essere, l'« essere senza modi », di cui abbiamo detto nel capitolo precedente (pag. 38): possibilità che vi sia qualche cosa, mentre di fatto non v'è nulla (1).

* * *

Abbiamo fatto distinzione fra le due categorie dei fenomeni e dei concetti; ma ora dobbiamo con altrettanta attenzione osservare e ricordare bene che « distinguere » non vuol dire separare. Fenomeni e Concetti constituiscono un tutto inseparabile; perchè ogni concetto nasce da un imprecisato numero di intuizioni determinate, sieno esterne sieno interne, sieno matematiche. Io non avrei mai avuto

---

(1) A chi volesse, armandosi di questa similitudine, osservare che la sola luce, per es.: il cielo sereno, è pure qualche cosa, (e così analogamente il puro essere) devesi rispondere che quel che si vede nel cielo luminoso è l'aria illuminata; gli spazi interplanetari sono bujo pesto.

il concetto di *uomo,* se non avessi mai veduto alcuni uomini. Non avrei mai avuto il concetto di *padre* se non avessi conosciuto mai altri padri che il mio. Per tutti i bambini è un momento di meraviglia quando si accorgono che altri bambini dicono *papà* ad un altro uomo che non è il loro *papà*. Fino a quel giorno la parola *papà* era per essi il nome proprio di un solo individuo; da quel giorno, diviene un concetto; è il concetto di padre il quale comprende molti altri uomini, ma che diviene appunto per questo, meno preciso nella loro mente; esso comincia a confondersi anche con altri concetti, per es. con quello di uomo adulto; poi anche con quello di animale, poichè anche fra gli animali, il bambino ritrova quel legame di padre e figlio, ecc. Analogamente, se considero i fenomeni interni. Io posso sentire affetto per una persona. E' un sentimento determinato che non provo per altre; posso, anzi, per altre, sentire avversione, timore, odio, fastidio ecc.; ma tutto ciò sarà per me un *sentimento,* o *affetto,* o comunque voglia chiamarsi. Sorge così il concetto di una commozione interna che non è più il fatto completamente reale di un determinato affetto. E, analogamente: posso dal concetto di sentimento salire ad uno più vasto; per es. a quello di fatto interiore (la parola non esiste sempre pronta a queste sfumature); ed allargandosi sempre più, giungiamo anche qui all'ultimo concetto che tutto comprende: l'essere. E, analogamente ancora: io vedo con la fantasia un dato triangolo, per es. un triangolo scaleno; poi un altro equiangolo; poi uno isoscele ed un altro rettangolo ecc. Allora mi resta il Concetto di triangolo che tutti li comprende, ma non più con precisione. E' una immagine vaga, che si riferisce a tutti. E questa immagine vaga posso comprenderla in un concetto anche più vasto; per es. di intuizione geometrica; e poi, di visione della fantasia, comprendendovi altre visioni di tutt'altro genere, come case, animali ecc.; e da questo con-

cetto mi allargo ad un altro ancora più vasto; per es. *pensiero*, comprendendovi anche il ricordare, il prevedere ecc. E poichè di tutti questi casi posso dire che « sono », così giungerò finalmente, come in ogni caso, al concetto dell'*essere* che tutto abbraccia ma dove nulla si vede.

I concetti formano pertanto quasi una atmosfera intorno ai singoli fatti o cose concrete, senza soluzione di continuità, dal concreto fino alle più astratte regioni — o (per usare un'altra similitudine forse più conveniente), come la sfera di risuonanza intorno a un corpo sonoro. Il suono, che si diffonde sempre più vago quanto più si allontana dal corpo sonoro, fino ad estinguersi, è, alla sua origine, un movimento identico con quello del corpo stesso.

Ora noi, fermandoci a piacere in una regione qualunque più o meno distante dal centro reale, o salendo o discendendo da concetto in concetto, possiamo unire o separare questi concetti, come vogliamo, secondo quanto fu detto nel Cap. III a proposito della loro distinzione tra sostantivi e aggettivi. E poichè a tutti i concetti manca la determinazione che è propria dei Fenomeni o Intuizioni, rimangono in nostro arbitrio non solo le loro unioni o separazioni, ma perfino il valore stesso dei Concetti più o meno comprensivi a nostro piacere. Il pensiero dunque gode di una libertà che non si trova affatto nella Intuizione. Questa, nella successione dei fatti e nelle loro relazioni, segue le loro leggi; mentre il pensiero, solo quando vuole essere vero, deve modellarsi su quelle, ossia sulla Intuizione. Per conto suo è libero di creare fantasie e favole d'ogni genere.

Da quanto stiamo dicendo emerge sempre più evidente la essenza del Concetto in quanto questo suppone una pluralità di fenomeni (esterni ed interni) dei quali non è che un segno, un nome; è, per dir così, il *nomen gentile* come quello delle

persone d'una stessa famiglia; nome che le indica tutte senza precisar nessuna. (*Dictum de omni et nullo*). La domanda dunque sulla «origine delle idee» risulta già da queste semplici osservazioni, così evidentemente risoluta che si resta meravigliati del come per lungo tempo, potesse essere dibattuta. Questo fatto merita seria considerazione, perchè deve aver pure la sua ragione; e noi perciò vi ritorneremo sopra a suo luogo, senza interrompere le nostre ricerche.

Delle Idee. — Alla distinzione che abbiamo veduto esistere tra Concetto sostantivo e Concetto aggettivo o di qualità, dobbiamo accompagnarne un altro.

Quando io dico «uomo», la perdita di tutte quelle determinazioni che lo facevano, per es. uomo europeo, o uomo italiano, o romano, o della tale famiglia e finalmente, l'uomo individuo, tal dei tali — la perdita, dico, di tutte queste determinazioni per le quali esso era un «fenomeno» perfettamente individuato, intuitivo, rende quel concetto di «uomo», assai vago. Nondimeno ognuno di noi riconosce assai visibilmente la specie «uomo», senza curarsi dell'individuo A o B. E' questo un nuovo genere di comunanza fra i diversi individui uomini che, a primo aspetto, può sembrare identico a quello che abbiamo chiamato: Concetto; ma in realtà ne differisce radicalmente,

Notiamo anzitutto come la specie sia ben conosciuta anche dagli animali. Il cane riconosce benissimo, anzi ancor meglio di noi la sua specie fra le numerose altre specie di mammiferi; e ciò tra differentissime razze di cani; così differenti che quasi noi stessi talvolta esiteremmo a comprenderle sotto lo stesso concetto di cane. Se noi fossimo chiamati a definire bene la differenza tra le specie per es.: di cane e di gatto, cominceremmo a dar descrizioni di forme, di colori, rapporti, misure ecc.; tutte qualifiche incerte che possono ritrovarsi con-

venienti casualmente ad animali di tutt'altra specie e talvolta mancanti appunto in qualche individuo della specie che si voleva definire. Tuttavia queste mancanze non traggono in errore l'animale. Per ben vedere la diversità di questa nuova comunanza, detta *specie* da quella detta Concetto, basterà osservare che il concetto è sempre possibile anche là dove di specie non è il caso di parlare. Per es.: dai triangoli isoscele, scaleno, rettangolo ecc. noi formiamo l'unico concetto indeterminato di triangolo; ma parlare di una *specie* di triangoli nel senso che intendiamo delle razze di animali, sarebbe semplicemente ridicolo; — tanto è grande la differenza tra quelle due comunanze.

Questa differenza consiste principalmente nel fatto che mentre il Concetto è in ogni caso meno visibile (intuibile) della cosa individuata, e tanto meno quanto più esso è vasto fino alla estinzione di ogni *vedere* nel concetto universale di « essere » — la specie invece è ben visibile, come lo prova ogni vero artista; il quale è precisamente colui che *vede* la specie, vede l'animale, vede insomma questa comunanza, d'altro genere del Concetto e la ritrae in modo, come si dice, ideale; e cioè non come appare in un dato individuo e come la rendono la fotografia e tanti copiatori dell'individuo che credono d'essere artisti; ma come è nell'idea. Noi dunque useremo la parola idea per indicare questo nuovo genere di comunanza che, come disse Schopenhauer, è « oggetto dell'Arte », non del pensiero astratto, ossia di quelle generalità povere d'Intuizione quali sono i Concetti in sè stessi e nelle loro combinazioni. Queste constituiscono il pensiero astratto che è, certo, utilissimo in tutto ciò che riguarda la realtà della vita pratica; ma che è (come vedremo sempre meglio) del tutto incapace di qualunque risultato, sia pratico, sia scientifico se non si poggia sul continuo controllo della realtà intuitiva individuata.

L'Idea invece, è ben determinata e visibile. Nell'Idea l'artista vede quel che non cambia col variare di tante qualità individuali spesso casuali ed accessorie, e anche patologiche, mentre nel caso del Concetto la mutazione delle qualità individuali porta immediatamente un mutamento nel concetto stesso. Insomma l'Idea contiene quello che è essenziale nella cosa individuata e fugace; mentre il concetto non contiene che una scelta delle sue qualità, fatta più o meno secondo il nostro personale arbitrio e secondo le nostre esperienze e cognizioni ed anche secondo i nostri gusti e interessi. L'Idea perciò contiene più e meglio della realtà individuata; il Concetto, meno di essa realtà.

La parola Idea deve, com'è noto, a Platone la grande celebrità che le è rimasta. Ma Platone cadde appunto nell'equivoco a cui ho accennato: la confusione tra Concetto e Idea. Per lui le più vaghe e disparate astrazioni (come per es.: grandezza, uguaglianza, parità, disparità, fermezza, relazione ecc.) e d'altra parte, le specie (come cavallo, uomo, albero ecc.) tutto egli comprende sotto il nome di Idea. Questa confusione fu dannosa non solo a Platone; ma portò, nel risorgimento del pensiero dopo la caduta del Mondo antico alla famosa, interminabile disputa fra Realisti e Nominalisti. Le menti più portate alle astrazioni, allo studiare le qualità esteriori delle cose e a classificarle per somiglianze, non videro nell'Idea se non quel che rimane delle cose stesse nel puro Concetto. Avevano dunque ragione nell'affermare che quello che v'è di comune fra le cose, si riduce finalmente ad un puro nome, senza realtà. Gli animi invece più sensibili alla visione artistica, videro nell'Idea piuttosto quello che è essenziale nelle cose e che, come dissi, è in certo modo più reale della fugace apparizione delle cose stesse. Quelli si dissero « Nominalisti »; questi « Realisti ».

Quelli affermarono unica realtà trovarsi nelle cose individuate quali ci appaiono; e ogni comunanza tra di esse non essere che un puro nome. Questi videro nella realtà delle cose individuate una vana parvenza fugace e sola realtà in quel che, sottraendosi alla fugacità, rimane costante nella Idea. Muoiono i cavalli, resta il « Cavallo » (la « Cavallità » dice Platone). I Nominalisti ponevano il comune, l'« universale » come conseguenza dell'esistenza delle cose; i Realisti ponevano l'« universale » come condizione originale di essa esistenza; dal che i due aspetti dell'Universale *ante rem* (realismo) e *post rem* (nominalismo).

Aristotele aveva già veduto tutto ciò e posto la questione nei suoi giusti termini. Egli aveva negato la separazione dell'Universale dalla realtà empirica e riconosciuto perciò tanto la Idea di Platone quanto i Concetti, come inerenti alle cose. Si era cioè tra l'*ante rem* e il *post rem*, dichiarato per l'Universale *in re*. Ma il Medioevo, così cieco ammiratore dello Stagirita anche nelle sue fisime, rimase in questo, sordo alla sua voce,

Quanto a noi, l'aver messo in chiaro ciò che deve intendersi con la « Idea » distrugge quella parvenza di realtà che dalle Idee poteva sembrare comunicarsi ai Concetti, in quanto che questi possono facilmente ed anche intenzionalmente essere scambiati con le Idee.

In ogni modo, se l'Artista dai mille cavalli che trova in natura (tutti più o meno deformati dalle forze avverse che d'ogni parte lo insidiano) sa indovinare il tipo, l'Idea del cavallo, ciò non vuol dire che questo tipo esista come un individuo, un fatto reale per sè. Esso non è che un modo di agire di quella forza che chiamiamo « natura » (della quale ci occuperemo nei prossimi capitoli). Concepire questi « modi di agire », che hanno una costanza non assoluta ma semplicemente relativa all'incomparabilmente maggiore fugacità dei Fenomeni —

concepirli, dico, come una esistenza ipostatica eterna, immutabile, vuol dire lasciarsi trasportare dalla solita e facile tendenza alla mitologia; nella quale appunto Platone si ritrova volentieri. Dal che si conclude che la comunanza che rilega i tre aspetti di uno stesso fatto (l'Idea, il Fenomeno e il Concetto) non ci conduce affatto ad una realtà che trascenda quella empirica. Nè l'Idea, nè il Fenomeno, nè tanto meno il Concetto, possono avanzare tali pretensioni. E dico: *tanto meno* riguardo al Concetto, perchè di fatto questo è, dei tre aspetti, il più incerto, il più variabile e il più arbitrario. L'origine dei Concetti potrebbe dirsi *post rem*; poichè è completamente sperimentale. Il Concetto non contiene mai nulla più di quanto trasse dalla esperienza. Anzi, per esser più precisi, non diremo più « origine » ma radicale identità; perchè, come dissi sopra (pag. 53) essi non sono che quasi un'atmosfera, quasi una risonanza, inseparabile dalla cosa concreta, così che non v'è Concetto che non partecipi di realtà empirica (per quanto assottigliata fino all'evanescenza); e non v'è realtà se non circonfusa dal concetto. Perchè, non essendo di fatto possibile l'assoluto isolamento di una singola intuizione o anche sensazione; ed essendo perciò queste sempre vedute o sentite in qualche relazione con altre — ognuna è sempre accompagnata dalla intuizione più o meno vaga di quel che v'è di comune tra essa e le altre. Questo qualche cosa di comune è quel che compone il Concetto.

E' perciò appunto in questo senso che il pensiero deve dirsi inerente alle cose stesse, sieno esterne sieno interne. Non esistono cose, supposto annientato il pensiero; e non esiste pensiero supposte annientate le cose. Anche ogni sensazione, ogni coscienza di noi stessi è essenzialmente legata al pensiero. Ogni coscienza, quanto più è viva, tanto più diviene intellettualmente visibile, come vedemmo già nel Cap. II (pag. 23 segg.) e come vedremo sempre meglio. Bisogna ben guardarsi dalla consuetu-

dine comune a tutti i filosofi, di spezzettare il fatto della coscienza e ipostatizzarne i frantumi come elementi constitutivi. E' questo un modo di procedere comodo pel Discorso; ma fonte principalissima di questioni fittizie, sulle quali durano da secoli discussioni che non possono giungere a veruna conclusione; perchè, insomma parlano di cose o supposizioni che non esistono e sono impossibili.

Noi verremo notando, ad ogni occasione, questo vizio originale della Filosofia (come abbiamo già fatto nei Capitoli precedenti); poichè posso dire che tutto questo libro è diretto appunto contro quel vizio, pur riconoscendo che esso è naturale nella mente umana; come, per es. è matematicamente inevitabile la visione del cerchio dell'orizzonte, sebbene non esista.

Tornando dunque al nostro caso, bisogna guardarsi anche qui dal supporre una *mente* esistente per sè stessa come *tabula rasa, white paper,* ecc., su cui la esperienza viene lasciando le sue traccie. Perchè la parola *mente* non dice altro che l'insieme dei concetti inseparabili dalle cose o fatti. La mente è nome collettivo della pluralità dei concetti e della diretta coscienza dei fatti. La mente non è che la continuazione del Fenomeno; è tutt'una cosa con esso.

Richiamo il paragone già addotto (pag. 53): la risuonanza lunga e vaga, per es., della campana; risuonanza che è legata, anzi, tutt'una cosa col colpo sonoro. La brevità del colpo è *brevità* relativamente alla durata assai più lunga della risuonanza; ma non vi è soluzione di continuità tra colpo e risuonanza. Il tempo lega i due fatti in un medesimo fenomeno. Non esiste colpo senza risuonanza (sia pure brevissima); e non esiste risuonanza senza colpo. Nello stesso modo non esiste realtà concreta senza pensiero; e non pensiero senza cose concrete (1).

---

(1) Vedi l'*Appendice* a questo Capitolo.

La identità fondamentale tra Fenomeno e Concetto è, in fondo, quella espressa dall'antica tesi di Parmenide: τὸ γαρ αυτὸ νοειν και εῖναι; « il pensiero e la esistenza sono la stessa cosa ». Nella quale sentenza evidentemente la parola pensiero (νοεῖν) ha il senso di coscienza; ossia coscienza immediata dell'oggetto e non già esclusivamente quello di ragionamento o discorso. — Nondimeno notiamo che le parole: coscienza, conoscenza, pensiero, discorso ecc. non indicano che diversi gradi o stadii d'uno stesso fatto — come vedremo sempre meglio procedendo nelle nostre analisi. Non è possibile separare assolutamente questi termini l'uno dall'altro.

La tesi di Parmenide è importantissima, sebbene non se ne possano trarre le conseguenze che Parmenide e gli Ontologi han creduto trarne. — Ma di ciò, più tardi.

A intender bene questa inseparabilità reciproca tra pensiero e realtà empirica, è adattissima la similitudine dell'ombra di un corpo avanti ad una sorgente luminosa. Togliete il corpo, l'ombra sparisce; e, d'altra parte non esiste corpo illuminato da una sorgente luminosa, senza la sua ombra..

E anche la povertà del concetto relativamente alla cosa, è bene resa dall'ombra che non dà se non un certo contorno della cosa; ma nessuno potrebbe dall'ombra ricostruire la figura solida della cosa; poichè la stessa ombra può corrispondere ad innumerevoli forme solide diverse. Nello stesso modo un concetto corrisponde a fatti e cose diverse e può quindi dar luogo a confusioni, equivoci e anche mistificazioni di cui purtroppo abbondano tanti discorsi quando, nel formulare giudizii, non ci si attenga al più stretto e continuo controllo dei fatti e delle cose concrete.

Di questa unione dei Concetti nel così detto giudizio, ossia del Raziocinio, dobbiamo ora far parola; poichè la speranza di trovar nel pensiero una base

originale da cui dedurre la scienza assoluta dei Fenomeni e delle loro leggi, aveva spinto i filosofi a supporre non solo la esistenza di concetti indipendenti dalla realtà fenomenica; ma a far della Logica una macchina autonoma, dominatrice della esperienza. Io ho trattato tale questione nel mio libro: « Filosofia e Buddhismo ». Rimando perciò ad esso il lettore. Qui dirò solo sommariamente che, veduta la insussistenza di concetti, separati dalla realtà empirica, è evidente la stessa insussistenza riguardo alle leggi che si suppone ne regolino la unione nel raziocinio; già che è chiaro che, data la concatenazione che, in natura, lega tra loro tutti i fenomeni nel tempo e nello spazio, ne risultano alcune linee semplici e generali in analoga concatenazione se consideriamo i fatti in genere e cioè, in astratto; e questo e non altro sono le linee su cui si muove il discorso « logico ».

Ora questa concatenazione dei fenomeni interni ed esterni ci si mostra sotto due aspetti:

1° come legame causale tra i fenomeni detti generalmente fisici, e tra motivo ed azione, nei fenomeni psichici;

2° come legame tra le proprietà delle figure geometriche e dei rapporti numerici (Matematica).

Noi, nel renderci ragione di ciò che accade e vediamo nei fenomeni, non facciamo altro che andar dietro a queste due specie di legami. Il che vuol dire che ogni giudizio sui fenomeni e sul loro modo di comportarsi deve basarsi sopra uno almeno di quei legami. Questa necessità è quel che fu chiamato: principio di ragione sufficiente; e questo, come ho detto, viene seguito solo quando si vuol esser veri; perchè i concetti, per la loro indeterminatezza, possono essere uniti a capriccio (1); ma il campo del sapere scientifico, il campo della Filo-

(1) Cfr.: Cap. III, pag. 37.

sofia — insomma, quel che chiamiamo « Verità » è un campo che rimane tutto e sempre sotto la Necessità detta di Ragione sufficiente.

Posto tutto ciò e venendo a precisare la base e il valore che compete alla Logica, osserviamo prima di tutto che noi possiamo senza la minima difficoltà immaginare che le qualità e le leggi fisiche sieno differenti da quello che sono. La Fisica (in senso lato) studia appunto quelle qualità e quelle leggi che nessuno saprebbe prevedere e tanto meno stabilire se non gli fossero rivelate dalla osservazione sperimentale. Nulla dunque ci impedisce di *immaginarle* in altro modo. Ma è del tutto impossibile *immaginare* le leggi matematiche diverse da quel che sono. Si è parlato e si parla ancora per es. di spazio a 4 dimensioni, di incontro delle parallele, ecc. Ma questi sono puri abusi di parole. *Dire*, si può tutto; ma *vedere* quel che si dice (e la scienza non ha altra base), è un affare ben diverso. Su questo punto dovremo fermarci nei Cap. V e VI. Qui importa solo osservare che in uno stesso fenomeno vi è sempre un duplice aspetto: quello fisico e quello matematico. Il primo può immaginarsi diverso da quel che è (posso per es. immaginare che l'acqua geli a + 10°); mentre pel 2° aspetto (il matematico) tale possibilità non esiste. L'attrazione posso immaginarla più o meno intensa a mio arbitrio: ma non posso immaginare che (data una certa intensità) a distanza doppia non divenga quattro volte minore; perchè non può immaginarsi che la superficie su cui si esercita non divenga, a distanza doppia, quattro volte maggiore.

Analogamente per tutti i fenomeni dell'Universo.

Quando dunque io voglio riassumere ed esprimere teoricamente i fatti e le leggi che trovo in natura, è evidente che il pensiero (il giudizio) se vuol esser vero, dovrà, pel lato fisico attenersi alla osservazione — anzi, a molte osservazioni; e, pel lato

matematico muoversi sulle immutabili forme e relazioni geometriche e numeriche. Così che nelle astrazioni teoriche si riproduce naturalmente la costanza di certi procedimenti, la quale diverrà tanto più manifesta quanto più, sollevandoci nelle generalità, perderemo di vista quei casi concreti i quali possono essere immaginati diversi, a nostro arbitrio; tal che non ci resteranno finalmente che quelli immutabili — le pure forme matematiche. Queste perciò constituiscono lo schema essenziale di ogni ragionamento.

Se io esamino il processo dei miei pensieri e ragionamenti, distinguendo con cura in queste unioni o separazione di concetti, quelle che possono essere immaginate in modi differenti da quelle che non lo possono, io mi avvedo che queste sono semplicemente intuizioni matematiche e cioè: forme di posizione nello spazio o di successione nel tempo. Se io dico per es.: Antonio è partito ora per Firenze; è inutile cercarlo in Roma », in questo discorso tutto può immaginarsi in altro modo; solo l'inutilità di cercarlo in Roma resta immutabile; perchè, dato che sia partito, non può immaginarsi che Antonio (o qualunque cosa) stia e non stia a Roma nello stesso momento: oppure che stia in ambedue i luoghi contemporaneamente. Ciò (si dice) è contro la logica! Ma che altro vuol dire qui « logico » se non visione matematica? Noi conosciamo la falsità di tale affermazione semplicemente *vedendo* che due punti nello spazio sono due e non coincidono.

S'io dico: « tutte le rose hanno spine; ma questo fiore è una rosa, dunque ha spine », più cose debbono osservarsi in questo sillogismo. La Maggiore si basa sulla osservazione di molti casi individuati; ma può essere stata manchevole; posso aver dimenticato precisamente una specie di rose che non abbia spine. Io posso sempre immaginare una rosa o una specie di rose senza spine. — La Minore è anche una constatazione di fatto, che può essere pen-

sata in modo diverso. La conclusione anche potrebbe essere diversa a causa della incertezza della Maggiore. Una cosa sola non può immaginarsi diversa ed è perciò sicura in quel sillogismo; ed è che se quel *tutte le rose* lo si intende senza eccezione, la rosa della conclusione possa non avere spine.

D'onde nasce questa certezza? Semplicemente dalla intuizione matematica che la parte è compresa nel tutto. Nel formulare la Maggiore, se io son veramente sicuro di aver consultato *tutti* i casi, non mi maraviglierò che quello della Minore ne possa poi esser cavato fuori come « conclusione ». Solo che è una « conclusione » che già si sapeva. Essa non è che una parte del tutto.

Che se, come sempre accade, la Maggiore risultava da una consultazione più o meno accurata ma che non può mai con assoluta certezza escludere una dimenticanza, resta sempre il dubbio che appunto il caso individuato della Minore non vi sia stato incluso. Perciò il Sillogismo, malgrado della sua forma rigidamente matematica, resta di fatto, incerto. Si ritrova pertanto nel raziocinio quel che accade di ogni conoscenza; la quale è, in parte contingente e in parte matematica. Niuna maraviglia perciò se, nel voler formulare le linee generali su cui si muove il raziocinio (e che vanno sotto il nome di Leggi logiche) non ci restino che le più semplici constatazioni intuitive matematiche, e finalmente i così detti Principii d'Identità di Contradizione, del Terzo escluso, e cioè una vacua tautologia: ciò che è è; e ciò che non è, non è.

Questo ridicolo risultato è la prova più chiara della inesistenza di una Logica autonoma. Il così detto principio di contradizione stabilisce che sola certezza nel ragionare si raggiunge quando questo non implica una contradizione e cioè quando non si dice *sì* e *no* nello stesso momento. Non è questo un negare alla Logica ogni valore positivo? Quella

frase segna precisamente la cessazione del ragionare; essa indica un fatto non esprime un giudizio.

Le così dette Leggi o Principii non sono che lo schema matematico dei fatti, preso nella sua più semplice generalità. Per vedere quale senso possa trovarsi in quei tre Principii è necessario fermarsi sulla visione di tempo e di spazio; insomma sopra intuizioni matematiche (1).

Quanto al Principio di Ragione sufficiente, esso (come ho detto) vige solo quando vogliamo dir cose vere e non fantasticare. Ma in tal caso esso appunto ci mostra che il pensare accade secondo le connessioni che troviamo tra le intuizioni o fenomeni nel loro duplice aspetto: il fisico e il matematico.

L'uomo invece è, per natura — come verremo constatando sempre meglio — fortemente inclinato a cercare una base al suo sapere piuttosto nelle astrazioni che nei fatti (2). Persino nei Matematici si nota questa inclinazione. Cito, come esempio un notevole passo nella traduzione di Euclide di Giov. Vacca (3); il quale osserva che in una certa dimostrazione « Euclide ammette che se due quadrati so- « no uguali, sono uguali anche le loro basi. Già « Proclo aveva sentito il bisogno di dimostrare que- « sta proposizione e la sua inversa ... Ma la verità « della inversa, cioè: *sono uguali i quadrati costrui- « ti su base uguali,* si deduce con la semplice appli- « cazione di un principio logico, il quale dice che « se su due enti uguali si eseguisce la stessa opera- « zione, i risultati sono uguali ».

---

(1) Chi desiderasse maggiori schiarimenti può trovarli in *Filosofia e Buddismo*, pag. 56.

(2) Cfr.: Cap. II, pag. 26 segg.

(3) EUCLIDE, *Il 1° Libro*. Testo e versione di G. Vacca, (Sansoni, 1916, pag. 116).

Pel Vacca è più evidente questo ch'egli chiama «Principio logico» e la deduzione che crede di trarne, che non il *vedere* direttamente (come lo vede chiunque) che due quadrati i quali — oltre l'uguaglianza degli angoli, hanno uguali i lati — sono uguali! — Il Vacca non bada che quel «principio logico» non è che un giudizio tratto dall'esame di alcune (poche o molte) intuizioni matematiche, tra cui quella appunto dei quadrati di cui parla.

Del resto i Greci dànno un magnifico esempio della natural tendenza a cercar le basi del sapere nelle astrazioni, piuttosto che nei fatti. Euclide specialmente, sembra quasi con istintiva ripugnanza, evitare la «*evidenza*» e nasconderla dietro lunghi e vani raziocinii, per dare la illusione che le verità dei suoi teoremi scaturiscano dal discorso astratto. Le sue dimostrazioni perciò sono tanto meno persuasive quanto più quel che si vuol dimostrare è evidente. Schopenhauer ha fatto notare questo fatto con esempii ai quali si potrebbe aggiungerne altri anche più strani (1).

Riguardo a quelle così dette Leggi del pensiero è stato molto a proposito osservato che nessuno, ragionando, le ricorda; anzi quasi tutti le ignorano. E, d'altra parte, lo studio della Logica non ha mai insegnato a ragionare a nessuno; perchè quelle Leggi sono un risultato dell'attività del pensiero (il quale, se ragiona, si muove sui fatti) e non fattrici del ragionamento. E chi di questa speciale attività non è capace, dice sciocchezze anche se rivestite di forma rigidamente logica (2).

---

(1) Per es.: Euclide impiega una pagina intiera per dimostrare che se due triangoli hanno i lati rispettivamente uguali, avranno uguali anche gli angoli! E' assolutamente impossibile pensare che non sieno uguali.

(2) Come esempio ameno ricorderò che un certo dottore, contemporaneo di Galileo scrisse che si maravigliava come il sig. Galilei non comprendesse questo semplicissimo sillogismo: «un corpo purissimo non ha macchie, ma il Sole è un corpo

Schopenhauer non è stato chiaro su tal punto. Egli, pur non dicendolo apertamente, è rimasto sempre nella confusa supposizione di una certa autonomia logica. Da ciò il fare, come egli fa, due classi distinte del legame di Ragione sufficiente pel caso dei fatti e per quello dei concetti nel ragionamento. Schopenhauer stabilisce quattro classi di legami:

1° tra i fatti concreti (*ratio fiendi*);
2° tra le astrazioni (*ratio cognoscendi* (1));
3° tra le forme matematiche (*ratio essendi*);
4° tra i motivi e le azioni umane (*ratio agendi*).

Esse, in realtà, si riducono a due. Nel fenomeno fisico e psichico, la necessità o legame vige come necessità causale (*ratio fiendi*); nelle Matematiche, come necessità detta appunto matematica (*ratio essendi*) (2). Quanto ai giudizii, come abbiamo veduto, il legame di necessità (la Logica) non è che quello che abbiamo già constatato tra i singoli fenomeni, fisici e psichici, o quello tra le forme matematiche. I concetti possono benissimo unirsi senza « ragione sufficiente ».

Ma Schopenhauer, facendone una Classe particolare (o Radice, come egli si esprime) sembra ricadere nell'antica fisima d'una Logica governata da Leggi sue proprie. Egli infatti parla di una Metalogica; con la quale intende i tre principii citati (vedi pag. 64) quelli di Identità, di Contradizione e del Terzo escluso, ed il Principio di Ragione sufficiente (3).

---

purissimo; *ergo* non ha macchie ». Al che Galileo rispose: certamente, un corpo purissimo non ha macchie. ma il Sole ha macchie; *ergo* non è un corpo purissimo.

(1) Deussen ha giustamente osservato che si dovrebbe dire: *cogitandi* (*Die neuere Philos.*, pag. 449).

(2) Cfr.: pag. 61.

(3) Vedi: *Vierfache Wurzel* etc., § 33; e *Die Welt* etc., vol. I, § 10.

Dopo tutto ciò noi concludiamo che il « discorso logico » si compone di Concetti i quali essendo inerenti alla esperienza, si collegano secondo legami empirici; ma si modellano nelle loro combinazioni, deduzioni e conclusioni (insomma nel ragionare) secondo linee date dalla parte invariabile del fenomeno: dalla Matematica. Di una Scienza logica indipendente dalle forme matematiche, non v'è da parlare. Perchè una tale scienza avesse luogo, dovrebbe prima ammettersi una separazione assoluta delle forme matematiche dalla realtà empirica, rivendicandole (come fece Kant) al Soggetto conoscente, affermato come reale per sè. Ma di tali inammissibili ipotesi, come anche di alcune frasi prive di senso che si ripetono dai Matematici, dovremo occuparci nel prossimo capitolo.

Una importante constatazione che vogliamo subito esporre perchè sorge spontanea da quanto ho detto, è la seguente.

Sia che si tratti di Fenomeni (fisici, psichici e matematici) sia di Concetti o di Pensiero — ogni conoscenza, ogni speculazione nasce e rimane nel campo della esperienza interna ed esterna. Tale appunto è il senso della Tesi di Parmenide: « conoscere ed essere sono la stessa cosa ». Parmenide vide che i due concetti di pensiero e di esistenza coincidono. Ammetterne uno e lasciar l'altro è semplicemente negare i fatti.

La questione sulla « Origine delle Idee » che è l'oggetto di questo Capitolo, viene pertanto risoluta dalla semplice osservazione dei fatti, quali ci si sono venuti mostrando; e conduce alla constatazione che fa epoca nella storia della Filosofia; che l'Intelletto, la Coscienza — insomma il mondo del Pensiero — non esiste per sè stesso, separato, indipendente dalle cose (dall'« Oggetto »); delle quali cose esso abbia poi notizia o conoscenza. Realtà oggettiva e Intelletto sono fatti inseparabili; essi co-

stituiscono un tutto dove nè l'una nè l'altro può vantare una sua realtà originale — una *apriorità*. Non esiste una « Realtà in sè » e non esiste un « Intelletto in sè » colle sue *aeternae veritates*. Le parole « Intelletto » e « Cosa » non hanno senso se non relativamente l'una all'altra. Questo è il grande risultato delle ricerche filosofiche dei tempi nuovi, per le quali ci separiamo dal Medioevo e dal mondo antico. Poichè la Filosofia medievale, come anche l'antica (se si eccettuano gli Scettici) rimase sempre sotto il miraggio ontologico: il pensiero era stato, almeno implicitamente, sempre creduto poggiar sopra principii « eterni », indipendenti dalla esperienza, dai quali poi il raziocinio con le sue leggi anch'esse « eterne », potesse dedurre il fatto del mondo.

Ad illustrare che cosa debba intendersi e fu inteso con queste *aeternae veritates*, credo che nulla sia più efficace della seguente osservazione.

Nel concetto di Dio, quale domina dal Medioevo in poi, è inclusa la Onnipotenza. Dio può tutto. Ma, un bel giorno qualcuno si è domandato: può Dio fare che una retta tagli un circolo in tre punti? Evidentemente no. Qui dunque ci troviamo avanti ad un curioso dilemma. O Dio sottostà a leggi a lui superiori; o Dio non è che quelle stesse Leggi. Il terzo caso — che Dio sia fuori di quelle leggi, create da lui stesso e che perciò avrebbe potuto crearle diverse — è stata la opinione di Cartesio (1). Il quale non badò che in tale ipotesi le parole *creare, potere, diverso, fuori*... e perfino il concetto di *essere*, suppongono le forme matematiche e che perciò, tolte queste, non solo quelle parole, ma qua-

(1) ... même ces véritez qu'on nomme éternelles, comme: *totum est majus sua parte* etc. ne seroient point véritez si Dieu ne l'avoit ainsi établi. (Lett. 78 au P. Mersenne, T. III). Simili assurdità Cartesio le ripete molte volte.

lunque discorso diviene un vaniloquio. Il dilemma di cui sopra, resta inevitabile. Ed infatti esso si è veramente imposto ad ogni mente che pensi sul serio. Alcuni si appresero al primo, altri al secondo corno del dilemma. Quelli del 1° (Dio sottostà alle leggi matematiche) lo hanno fatto senza accorgersene. Non era mai loro venuta in mente una tale domanda sulla immutabilità delle matematiche. Essi ponevano perciò inconsciamente alcune *veritates aeternae* alle quali lo stesso Dio doveva sottostare nelle sue opere. Ma quando la riflessione e la critica raggiunsero maggior chiarezza, il dilemma sorse apertamente. Avremo occasione di riparlarne nel Capitolo seguente.

Quanto al secondo corno, esso dice quel che fu chiamato Panteismo. Leibnitz (ripetendo cose già dette) dice: *Deus est ordo et harmonia rerum*; il che è puro Panteismo. Ma disse anche che il mondo *est le meilleur des mondes possibles*; il che vuol dire che non tutto è possibile a Dio.

Ma, tornando ora, alla nostra questione (la « Origine delle Idee »), vogliamo fermarci alquanto sulle strane dispute nate dalla riluttanza dei Filosofi ad accettarne una così evidente soluzione quale è quella che abbiamo veduto manifestarsi spontaneamente a chi sa guardare i fatti senza preconcetti.

I Filosofi, ostinati in una separazione assoluta dei Concetti dalla realtà empirica, facevano di quelli o di questa, a seconda delle scuole e sempre oscillando tra compromessi, la base, o principio o origine dell'altro termine. Fin dal sorgere delle Scienze sperimentali nel secolo XVII, il dissidio fra le due tendenze andò sempre più precisandosi e inasprendo. E quando nel XVIII, la scuola scozzese scese decisamente in campo col *no innate ideas,* non fu più possibile alcuna intesa. Con diversi nomi (sensisti, materialisti ecc. da un lato e idealisti, spiritualisti, aproristi ecc. dall'altro), era sempre una e ben pre-

cisa la domanda: sono i concetti forme autoctone o derivate dalle esperienza? Le due scuole presero poi due nomi più convenienti: 1° i *razionalisti*, che ponevano il pensiero con le sue forme, come principio per sè esistente (Ontologia) e la realtà empirica, come un prodotto di quello; 2° gli *empiristi*, i quali, al contrario, sostenevano sola realtà trovarsi nei dati sperimentali ed il pensiero non esser che una quasi efflorescenza di quelli.

Naturalmente in opinioni così rigidamente unilaterali, era impossibile mantenersi. Evidentemente mancava ai razionalisti (prototipo Spinoza) il Concetto di Materia o di Forza; insomma: la realtà sensibile. Come infatti, chiamando reale il puro pensiero, si poteva passare alla realtà materiale delle cose? — Agli empiristi (tipo indeciso Locke e deciso, i sensisti o materialisti francesi), mancava il Pensiero. Essi non si accorgevano che la più semplice, immediata coscienza di una cosa o di un fatto, anche interno, include una forma secondo cui esso accade; e la forma è dessa appunto il fatto intellettuale; è il « Pensiero ».

Le due Scuole (la scozzese empirista e la tedesca razionalista) per rimediare a queste deficienze, si perdevano in vane complicazioni di piccoli espedienti, piccole finzioni di vuote parole, dando poi origine ai soliti conciliatori, agli eclettici — ai creatori, insomma, dei mezzi termini inconcludenti (tipo Lebnitz), imbrogliando sempre più le questioni — finchè Hume in Inghilterra e poi Kant in Germania videro impossibile continuare su quella via.

Ma Kant non ebbe coscienza della falsa posizione di ambedue le scuole antagoniste, se non da Hume. Hume aveva veduto, come nessun altro, la insussistenza di quei due così detti Principii (la Materia universale che si dileguava nell'« essere senza modi » e la Forma pura che analogamente svaniva nella Forma di niente) e si era dichiarato per un completo scetticismo sopra una genesi o spiegazione

del fatto di conoscenza. Kant volle, invece, battere anch'egli una via di mezzo; la quale si risolve... nel sedersi tra due sedie. Certo Kant rifiutò la derivazione delle cose dal pensiero. Egli attribuì al pensiero una funzione puramente formale ma tuttavia constitutiva della realtà empirica; alla quale pertanto rimaneva un essere in sè (cosa in sè) distinto e separato dall'« Apparecchio conoscente ». Egli cadeva così in una *petitio principii* di cui ci occuperemo tra poco. Kant, in somma ricadeva (forse senza avvedersene) in una separazione della Materia dalla Forma, facendo di ognuna una Realtà assoluta.

Questi tentennamenti e queste logomachie sono, in ogni modo, assai instruttive perchè, in luogo del desiderio di intendere o capire, ne viene in luce quella forza istintiva che vuole a qualunque costo affermare una realtà assoluta nel mondo. Da ciò la insincerità dei filosofi nell'affrontare simili questioni. Come infatti si sarebbe potuto prender sul serio la incredibile utopia della origine di cose e fatti materiali e di sentimenti dalle nuvole delle astrazioni e spesso da pure parole? La semplice visione di un rapporto tra due concetti doveva essere equivalente, anzi identica alla causalità che da un fatto concreto, ne fa materialmente nascere un altro! La *ratio cognoscendi,* alla pari, anzi, identica alla *ratio fiendi!* Ciò che nel pensiero è *sequi* (conseguenza discorsiva), identico al *causari* dei fatti materiali!

Naturalmente, nessuno ha mai osato nè anche di accennare ad un esempio di tali magiche operazioni che vorrebbero, come i prestigiatori, far nascere cose da parole. I razionalisti si son sempre tenuti sulle generali, fingendo nei giudizii quella precisione che è propria dei fatti reali. Dal che nacque che, tolti i giudizii matematici, ai quali è vera base la visione diretta di forme precise ma vuote,

tutti gli altri giudizii vanno cercando di astrazione in astrazioni sempre più largamente comprensive, una *ratio cognoscendi* che non si basi sopra un'altra; così che vengono finalmente sospinti a quella suprema, dove il giudizio è ridotto al ciò che è, è —il famoso principio di identità. E questo dovrebbe essere la origine, la realtà di ogni fatto, di ogni cosa concreta, non che il fondamento della scienza!

Sono utopie tali che, se non fossero storiche, non si potrebbe mai credere che sieno potuto cadere in mente di persona *compos sui*.

E nondimeno la storia della Filosofia si può dire che si aggiri tutta nella lotta tra queste due opposte utopie: le cose affermate reali, separate dal pensiero; e il pensiero affermato reale, separato dalle cose. La domanda sulla « Origine delle idee » mette in chiaro che, ammesse tali separazioni, si riducono a niente l'uno e l'altro termine, e ci riconduce al fatto empirico, dove soltanto ambedue quelle parole (Materia e Pensiero) hanno un significato —sul quale, del resto, avremo molto da dire. Ma le due parti non si arresero e continuarono le loro battaglie sotto diversi nomi tra cui primeggiarono quelli di Empirici e Ontologi.

Quanto agli Empirici essi, riconoscendo la radicale identità del pensiero col fatto empirico, trovavansi intralciata la via verso la sospirata affermazione della realtà assoluta del concetto di Materia.

Gli Ontologi, o Razionalisti, invece, dalla radicale identità del pensiero col fatto empirico, credettero esser lecito risalire verso l'affermazione del « Pensiero in sè », il Pensiero assoluto, fondamento della stessa realtà empirica. Bastava dunque chiudere gli occhi sulla nullità di tal risultato per fingersi liberamente autorizzati a fabbricare sulla indeterminatezza essenziale dei Concetti tutte le fantastiche « deduzioni logiche » dal Filosofo desiderate.

Questo spiega come la Ontologia, malgrado della mancanza di fondamento, o piuttosto, dell'assurdità della sua posizione, abbia sì a lungo tenuto il campo filosofico; e, anzi (devesi aggiungere): dal quale non sarà mai definitivamente espulsa. Perchè solo mirando alle astrazioni, l'uomo può fingersi un mondo ove trovi requie la fugacità universale in cui tutto — lui stesso compreso — fugge e si perde come parvenza di sogno.

Di questo predominio del desiderio sulla sincera, oggettiva visione dei fatti non potremo far parola chiara e persuasiva finchè non avremo esposto come debba veramente intendersi il duplice aspetto (meccanico e psichico) del concetto di forza — finchè, dico, non avremo esposto tutto il pensiero di Schopenhauer. La inestinguibile, per quanto sempre fallita fede in una Ontologia o Razionalismo assoluto — che è quanto dire in una completa ricostruzione intellettuale (e perciò perfettamente intelligibile) del Mondo — è una illusione naturale, essenziale nel fatto stesso della Vita; fede che può ben esser tenuta in scacco dalla critica; ma giammai scancellata, come non lo può la vista dell'illusorio cerchio dell'orizzonte.

Di tale critica, perciò, solo col procedere del nostro studio, potremo conoscere ed apprezzare i risultati.

Noi siamo giunti con questo Capitolo a quel passo gravissimo nello svolgimento storico della Filosofia, in cui l'uomo che fino allora aveva rivolto l'attenzione solo ai fenomeni, sieno esterni, sieno interni, sieno matematici, vede complicarsi i problemi col sorgere di una nuova domanda: quella circa la essenza ed il valore dello stesso Intelletto.

Che una tale domanda, ponendo l'Intelletto nella duplice funzione di esaminante e di esaminato, si involga finalmente in condizioni impossibili le quali consentono certamente l'analisi, ma escludono

ogni conclusione positiva — è facile il comprenderlo. Nondimeno tale domanda, o prima o dopo, doveva sorgere, come in fatti è sorta; ed oggi sarebbe sciocchezza o malafede metterla senza altro da parte. Poichè se, come ho detto, ogni conquista positiva è esclusa, ne otterremo importantissimi schiarimenti analitici di carattere negativo; dei quali ci occuperemo nei capitoli seguenti.

La domanda sulla « origine delle idee » segna nella storia della Filosofia il passo decisivo che conduce a quella sul valore dello stesso filosofare. La fede nella esistenza di Principii intellettuali indipendenti, autonomi, superiori alla conoscenza empirica andava già da tempo impallidendo. La esistenza di Idee (noi diciamo Concetti) innate si faceva sempre più sospetta.

Il sorgere delle Scienze fisiche (la *Philosophia naturalis* del secolo XVII) segna lo scuotersi finalmente da tanto vano teorizzare ontologico. E' la stanchezza di chi, infastidito da una ridda di parole vuote, ha sete di fatti. Questi nuovi « filosofi naturali » ripudiano decisamente ogni « deduzione »; l'*Organum novum*, l'Esperienza trionfa; e la speculazione filosofica non poteva non prender notizia di tutto ciò; come nulla fosse accaduto. Locke diede il primo colpo al vecchio edificio col famoso *no innate ideas*. Con tale programma egli colpiva direttamente le *aeternae veritates*.

Ma Locke non vide tutta la questione; perchè egli si attenne sempre al Dualismo del soggetto conoscente realmente separato dall'Oggetto. Il Soggetto fu per lui « white paper », carta bianca su cui l'Oggetto lascia le sue impressioni.

Di questa antica, naturale e fondamentale illusione che è stata ed è la causa principale della confusione e delle contradizioni in cui sempre si è smarrito il pensiero filosofico, ci siamo già occupati incidentalmente più d'una volta; poichè sotto diversi aspetti e sotto diversi nomi essa si riprodu-

ce, si può dire, in ogni questione filosofica. L'Io cartesiano reale in sè, indipendentemente dalle sensazioni e dal pensiero le « Idee innate » anteriori alla esperienza; la sostanza, reale fuori delle Qualità; la « Cosa in sè » di Kant (come vedremo); le forme matematiche *a priori* ecc. ecc.; tutte queste locuzioni implicano necessariamente la separazione tra Soggetto e Oggetto.

Nel prossimo Capitolo tali termini prenderanno spontaneamente il posto che loro conviene nel quadro generale di una Filosofia che si basi sui fatti e non sulle astrazioni.

Ancora due parole su Locke ed Hume. Locke attenendosi sempre alla separazione tra Soggetto e Oggetto, disse essere due le « origini delle idee »: la percezione dei fenomeni esterni e quella degli interni (*internal sense*), che egli, con termini poco appropriati, chiamò, la prima: *sensation*, e la seconda: *reflection*.

« As I call the other *Sensation*, so I call this *Re-* « *flection*; the ideas it affords being such only as the « mind gets by reflection on its own operations wi- « thin itself. — These two, I say viz. external, mate- « rial things as the object of sensations and the ope- « rations of our own mind within as the objects of « reflection, are to me the only originals, fron when- « ce all our ideas take their beginnings » (1).

Queste poche linee contengono, si può dire, tutto quello che Locke ci dice. Il suo grosso libro offre, certo, interessanti svolgimenti e osservazioni sopra fatti comprovanti quanto è detto in quelle poche linee; ma rigurgita di innumerevoli ripetizioni, mentre delle conseguenze enormi che dovranno nascere dalle sue giustissime osservazioni, come anche delle assurde conseguenze nascenti dalla separazio-

(1) Locke, *Of human understanding*, vol. I, pag. 206.

ne assoluta tra il Soggetto conoscente e l'Oggetto conosciuto — non sembra Locke avere avuto il minimo sospetto; o almeno non se ne è occupato che assai superficialmente, malgrado che il problema o dubbio della subiettività assoluta (il Solipsismo) avesse tanto turbato i filosofi del '600 da Cartesio in poi. Locke non ha voluto dirci altro se non che quelle due « fountains, contains all our stock of ideas » e che perciò la mente è, per sè stessa, *white paper*.

Locke fu in certo modo l'*enfant terrible* tra i filosofi del suo tempo. Egli disse apertamente quello che ormai tutti, più o meno, vedevano ma non ardivano dirlo perchè vedevano anche le rivoluzionarie conseguenze che ne sarebbero nate. Occorreva l'uomo che non vedendo queste conseguenze ingenuamente dicesse quel che vedeva; e quest'uomo fu Locke.

La sua modesta mentalità si palesa abbastanza in quel suo puerile libretto: « The reasonableness of Christianity » dove, perfettamente inconscio dell'essersi tolto di sotto i piedi ogni base « razionale », Locke vuol fabbricarvi sopra le sue prediche da buon parroco di campagna.

Merita, peraltro, speciale attenzione ciò ch'egli scrive sul concetto di sostanza; perchè in questo, senza sospettarlo ed anzi contro le sue stesse intenzioni, Locke fu un precursore della rivoluzione provocata da Hume. Fu infatti Hume che espressamente disse quello che in Locke si trova solo implicitamente. Locke aveva detto: che cosa vediamo nei fenomeni (sieno esterni che interni)? Qualità. Solo le Qualità colpiscono i sensi. Ma queste Qualità noi, spontaneamente le vediamo e le pensiamo come appartenenti ad una Sostanza. Senza una Sostanza non potremmo dire: questo è un fiore, questa è una pietra ecc. Ma poichè noi cerchiamo la sostanza non solo delle qualità del fiore o della pietra, ma finalmente anche quella di tutto ciò che esiste, così ci

troviamo all'ultimo con qualche cosa priva di ogni qualità; un « something besides the extension, figure, solidity, motion, thinking or other observables ideas »; del quale *something*, dice Locke, we know not what it is. Fu Hume che si accorse che, con tale analisi, si giunge non a un *something we know not what it is*;' ma semplicemente all'ambiguo concetto di *non-ente* (μὴ ὄν) (1).

Il Concetto di Sostanza, in senso universale (e non come per es.: la sostanza del tavolino che è il legno), non contiene più nulla; esso vanisce nell'« essere senza modi ». Nel *Treatise*, Hume chiama la sostanza: « that unintelligible chimera of a substance ». Ma ancora più esattamente nella *Inquiry* (Sect. XII), Hume scrive:

Bereave the matter of all its intelligible qualities, both primary and secondary, you in a manner annihilate it and leave only a certain unknown, inexplicable something as the cause of our perceptions; a notion so imperfect that no sceptic will think it worth while to contend against it.

Non si poteva esprimere più esattamente lo stato della questione. Hume ha veduto che l'« essere senza modi », al quale si riduce il *something* di Locke, non dà nulla di positivo; ma neanche nega in modo assoluto. Perciò ha detto: you *in a manner*, annihilate it. Infatti esso conserva quel significato ambiguo quale l'abbiamo notato già nel nostro Cap. III (pag. 38 segg.) sotto il nome di Possibilità e nel quale abbiamo veduto risolversi quello di Materia universale come fu notato già dai Filosofi greci.

Noi vediamo già quale rivoluzione queste nuove investigazioni dovevano portare nella Filosofia. Furono infatti le critiche di Hume dalle quali Kant (secondo le sue proprie parole) fu destato dal sonno dogmatico. Ed anzi, quanto a Kant, dobbiamo

---

(1) Cfr.: Cap. III. pag. 38 segg.

riconoscere il germe della sua « Cosa in sè », appunto già in Locke, con quel *something* besides the extension, figure ecc. Il *Ding an sich* di Kant è esattamente il *Something* di Locke; mentre Hume, con decisa superiorità di chiarezza, di profondità ed anche di sincerità, aveva veduto e scritto che, sotto tali condizioni, il concetto di realtà diviene così insignificante che non merita neppure di esser contradetto. Per Locke invece (e ancor più per Kant come vedremo) è la realtà stessa del mondo; è la « cosa in sè », positivamente reale, sebbene inconoscibile.

Dopo Hume, di un Assoluto con la sua obbligata *necessitas essendi ex sè* (qualunque sieno i nuovi nomi destinati a mascherarlo) non c'è da parlare. Tutt'al contrario: ultimo risultato della critica di Hume è semplicemente che tutto ciò che è può non essere. « Whatewer is may not be ». No negation of a fact can involve a contradiction. The non existence of any being, whithout exception is as clear and distinct an idea as its existence. (Inquiry XIII, 3ª Basil. 1793) (1). In queste poche parole è espressa la profondissima fra tutte le conoscenze: quella che sola può « moralità lasciare al mondo »; poichè il fantasma della necessità assoluta (il Fato) è escluso. Ma di ciò, più tardi.

Hume si è professato scettico in Filosofia; e noi lo troviamo veramente sempre collo sguardo rivolto ai fatti, in guardia contro le astrazioni e ventilarne « le opposte ragioni » secondo il metodo dell'antica scuola pirroniana.

Vedremo nel prossimo capitolo in quale fioritura di sogni filosofici si mutò poi la scettica « sospensione dei giudizii » a cui si era attenuto Hume.

---

(1) Cfr.: *Inq.*, IV, 1ª.

La grande rivoluzione che accadeva nel mondo filosofico (sintomo delle mutate condizioni dell'umana coscienza) non era dunque altro che la caduta delle *aeternae veritates*; caduta provocata dalla domanda sulla « Origine delle idee ». L'Evo moderno si era accorto che se le ricerche filosofiche si erano per tutto il Medioevo, basate sopra principii intellettuali che, glorificati sotto il nome misterioso di « eterni » erano sfuggiti ad ogni importuna inquisizione, era finalmente giunto il tempo di domandare anche ad essi le loro credenziali.

Come tutto ciò accadesse, lo abbiamo veduto in questi primi quattro Capitoli. A quali consequenze poi la Filosofia sia condotta da tale rivoluzione e a quali inconsequenze fu tratto quegli che fece credere di essersi assunto l'ufficio di compilare, per dir così, lo Statuto della Filosofia moderna — Kant —, tutto ciò sarà l'oggetto dei due Capitoli seguenti e, indirettamente poi, di tutti gli altri.

APPENDICE

(Vedi pag. 49 e 59)

Hume scrive:

« Here therefore we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated Thoughts or Ideas » (io li ho chiamati Concetti); « the other species want a name in our language and in most others ... Let us therefore use a little freedom and call them Impressions » (io li ho chiamati Fenomeni) « employing that word in a sense somewhat different from the usual. By the term *impressions* than I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate or desire, or will ». (Cfr. pag. 21 segg.

dove io ho fatto la stessa classificazione sotto altri nomi).

Dopo aver detto che quelle « Ideas » (concetti) possono, per la loro imprecisione, essere accoppiate a capriccio in affermazioni fantastiche e vuote, conclude che pur tuttavia « all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment. The mixture and compositions of these, belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones » (Essays. Of the origin of Ideas).

« The first circumstance that strikes my eye is the great resemblance betwixt our impressions and ideas in every other particular, except their degree of force and vivacity. The one seems to be in a manner the reflection of the other; so that all the perceptions of the mind are double and appear both as impressions and ideas » (A treatise of human nature. Book 1°).

CAPITOLO V.

Schema del Fatto della Conoscenza.

Dalle analisi che nei tre precedenti Capitoli abbiamo instituito sulle due categorie in cui si esplica il fatto della Conoscenza (cose o fatti concreti e concetti) è risultata la vanità dell'antico tentativo di attribuire ai Concetti la dignità di elementi o principii esistenti per sè stessi, dai quali fosse possibile dedurre una scienza positiva. Vedemmo invece il Discorso, per sua propria natura allontanarsi subito dalla visione determinata dei fatti e perdere la perfetta precisione di questi. Non solo; ma mentre — richiamando la similitudine del suono (1) — la intensità di questo diminuisce soltanto coi quadrati dell'aumentata distanza, nel caso del Discorso, la confusione cresce a mille doppi per le infinite possibilità di accoppiamenti dei concetti quanto più, allontanandoci dal concreto, c'innalziamo in concetti che abbraccino un numero sempre maggiore di cose.

Tutto ciò risulta da quel primo sguardo generale dato nel Capitolo II, divenuto poi più particolare nei due seguenti. Ma ora, guardando più attentamente notiamo che a quelle due categorie si accompagnano altre forme e alcuni legami che, insieme a quelle, constituiscono il complesso Schema del fatto della conoscenza. Intendo il Soggetto conoscente, la intuizione di sostanza (Oggetto in sè), i rapporti

(1) Cap. IV, pag. 53.

matematici e il legame causale; — rapporti e legame di cui carattere proprio e particolare è la Necessità.

Quanto al Soggetto conoscente e alla Sostanza quel che ne abbiamo detto nei Capitoli III e IV, è sufficiente per l'intendimento di quanto vogliamo ora mostrare. Vogliamo, dico, mostrare lo Schema completo di quel che, di fatto, constituisce il conoscere. — Si tratta di una semplice constatazione analitica, del tutto empirica, di quel che si vede in noi stessi allorchè siamo consci di fatti, sia esterni sia interni o psichici.

SCHEMA DEL FATTO DELLA CONOSCENZA

Il fatto della Conoscenza è, nel suo Schema, abbastanza semplice. Esso consta di una moltitudine infinita e variabile di Fenomeni fisici e psichici, inseparabilmente connessi con una quasi aureola di Concetti che da essi emana e che facendosi sempre più generale, finalmente svanisce. Questi Fenomeni e questa aureola di Concetti sono tutto un fatto con la Estensione (spazio) e il Durare (tempo) dei Fenomeni e con i loro legami necessari, matematici e causali; ed oltre a ciò con due opposte unità: il Soggetto conoscente e la Sostanza (Oggetto).

Questo e niente altro si trova nel Fatto della Conoscenza.

Ciò che ho detto è una semplice constatazione di fatto, senza la minima allusione o intenzione di dar la genesi o la spiegazione di tale fatto; anzi proclamando quasi direi solennemente, che non solo non ho dato e non darò tali spiegazioni o genesi; ma che qualunque tentativo in questo senso, s'involge nel più palpabile dei circoli viziosi. Bisogna aver ben presente che ogni pensiero, ogni discorso implica la constituzione completa ed il funzionare di tutte le parti che abbiamo enumerate (non separa-

te) nel nostro Schema; e che è perciò evidente che nessuna di queste parti può esser fatta oggetto di particolari ricerche positive. Il che equivale a dire che il fatto di Conoscenza è assolutamente inesplicabile perchè nessuna di quelle parti dello Schema può essere interpretata come elemento per sè stante, separabile dal tutto, ed esser fatta così oggetto di esame particolare. Tali ipostasi sono in grandissimo, anzi, continuo e principalissimo uso, si può dire, tra tutti i Filosofi; ma, guardando bene, esse si risolvono tutte in parole vuote, come sarebbe, per es. un sopra senza il sotto; un prima senza il poi; un grande senza il piccolo, ecc. E tali sono il Soggetto, preso come un ente *a sè*; l'Oggetto *in sè*; lo spazio assolutamente vuoto ecc. ecc.

Chieder perciò una spiegazione o deduzione del nostro Schema ossia chiedere perchè esso sia così e non altrimenti, è semplicemente un voler spiegare l'intelletto per mezzo dell'intelletto. Bisogna ricordarsi (lo ripeto, ed io insisto su questa dichiarazione) che lo « spiegare » si fa riferendo uno o più fatti ad altri fatti, constatando il modo come quelli nascano da questi; sia in senso statico (quando cerchiamo di quale materia (1) si componga una cosa); sia in senso dinamico (quando cerchiamo la causa di un fatto nuovo). Fuori di queste due relazioni o riferimenti tra cose e avvenimenti, la parola « spiegare » non ha senso. Chiamare « spiegazione » il riferimento a supposizioni che l'Intelletto non può neppure immaginare (come p. e. il Soggetto separato, in sè ecc.) è un pretendere di spiegare non dirò: *ignotus per ignotius*; ma *ignotus per absurdum*.

Lo « spiegare » suppone lo Schema intiero che

(1) S'intende « materia » in senso generale e cioè non solo come per es.: il legno è la materia del tavolino ma anche come per es.: la politica è la materia di tale o tal discorso.

abbiamo esposto; ed è perciò un circolo vizioso il cercare la spiegazione o genesi dello schema stesso.

Ricordiamo lo spiritoso epigramma sulla Metafisica che

> di tutto dà ragione
> e tutto sa spiegare
> fuor che la spiegazione.

Il Pensiero, la Filosofia, la Scienza — o comunque si voglia dire — non possono dunque darci altro che visioni generali, più o meno sempre indeterminate, classificazioni, constatazioni di « leggi » che hanno un valore del tutto empirico e pratico; riferentesi cioè soltanto a quel che troviamo nel Fenomeno. Qualunque conclusione positiva non riguardante immediatamente il Fenomeno, è perciò vana fantasia. Fantasia che, del resto, in altri campi può avere un serio valore, come in certe allegorie e mitologie; o anche un valore piacevole come nelle favole. Ma ciò non appartiene al Sapere, alla Filosofia.

La inesplicabilità dell'esposto Schema della Conoscenza deve dirsi veramente assoluta; ed è questo l'unico caso in cui la parola « assoluto » ha senso; poichè non si nega qui, solo la possibilità di spiegare questo o quel fatto; ma lo spiegare stesso è annientato. Nondimeno (e questo è quel che più importa) un esame del funzionare dello Schema, se non può condurre a positive conquiste speculative, può negativamente, portare un prezioso frutto; perchè può svelare la vacuità di tante costruzioni filosofiche — o, per dir meglio — ridde di parole basate su argomenti che implicano il circolo vizioso di cui abbiamo parlato e dal quale nascono le innumerevoli, intricate, insolubili e perfettamente inutili questioni di cui si compongono i nove decimi di tutta la immensa bibliografia filosofica.

Sebbene quanto ho detto possa forse a taluno sembrare ovvio o per lo meno, già conosciuto, pure io credo che solo da un esame particolare, quale l'abbiamo iniziato già fin dal Capitolo II, il lettore ne potrà apprezzare le conseguenze; le quali sono forse più gravi ch'egli non pensa.

Vogliamo perciò esaminare più particolarmente ciascuna delle parti che abbiamo distinte (non separate) nel nostro Schema; e vedere se ad esse possa attribuirsi un valore qualunque fuori della funzione che compiono nel fatto complesso della Conoscenza.

* * *

Dei Fenomeni, dei Concetti e della loro correlativa inseparabilità, abbiamo parlato nei Capitoli precedenti. I Fenomeni sono appunto il campo delle nostre esplorazioni; e dei Concetti abbiamo abbastanza constatata la loro insussistenza come realtà o fatto indipendente.

Del Soggetto e dell'Oggetto abbiamo anche veduto nei Cap. III e IV, come separati dal fatto empirico del Conoscere, vaniscano nell'Io letargico di Cartesio e nell'« Essere senza modi ». Essi non sono che due termini puramente formali, senza realtà. E' vano parlare di un soggetto che esista, privo dell'atto del Conoscere; ed è vano parlare di una Sostanza (Oggetto) che esista priva di ogni qualità. Tanto il Soggetto conoscente quanto la Sostanza mancano perciò di ogni diritto ad esser considerati come fondamento o generatori del Fenomeno. Presi in sè e cioè privi di ogni qualità e di ogni mutazione — cose tutte proprie del Fenomeno — restano ambedue come concetti puramente negativi: il resto della privazione di ogni modo di essere. La loro realtà è come quella dell'incontro di due parallele nell'imagine che ne riceve l'occhio.

Così che può benissimo ammettersi la presenza del medesimo, identico soggetto universale nella mente di ogni individuo, come la troviamo nel nostro Schema. Cosa che, se quel Soggetto fosse una realtà e non una apparenza fittizia, porterebbe in ognuno di noi una conoscenza immediata, universale, di tutte le cose, in tutti i tempi e in tutti gli spazii; — il che non accade.

E analogamente: si può benissimo ammettere la identità sostanziale di tutte le cose — noi compresi — vista la insussistenza dell'« essere senza modi » a cui si riduce la Sostanza universale; la quale, se fosse una realtà e non una apparenza fittizia, porterebbe (come pel soggetto) una coscienza intima sensibile, universale di ogni cosa e di ogni fatto, in tutti i tempi e in tutti gli spazii — il che non accade.

In poche parole — per quanto al primo udirle potranno sembrare strane —: non è il Soggetto che conosce; la conoscenza è un fatto essenzialmente complesso dove tutte le parti che vi distinguiamo non hanno esistenza se togliamo la funzione che vi adempiono.

La supposizione di una realtà *per sè* in ciascuna di quelle parti, la quale eserciti per proprio conto il suo còmpito — è una supposizione falsa che, per altro è suggerita dalla constituzione stessa del Conoscere. E non a caso dico: *conoscere* e non *conoscenza*; perchè il « conoscere » è il fatto; la « conoscenza » è una astrazione. Il fatto, l'azione sta nel verbo; non nel Soggetto; il quale si riduce ad una forma senza realtà. In linguaggio grammaticale potremmo dire per es.: nell'« io voglio » la realtà sta nel verbo; il soggetto non è che formale parvenza. Il Soggetto potrebbe assomigliarsi a quel punto in cui concorrono tutte le rette di un disegno prospettico (il così detto « Punto di fuga ») il quale in realtà non esiste ma è supposto dagli oggetti disegnati in prospettiva. E come abbiamo già osservato a pro-

posito della ipotesi ontologica (IV, 72) è questa una illusione naturale, essenziale nel fatto della conoscenza, che può esser tenuta in scacco dalla Critica, ma non scancellata; come il cerchio dell'orizzonte. Sapere che quel cerchio non esiste, non ne toglie già la visione.

Nello stesso modo, la sostanza è una illusione formale che, presa universalmente, si risolve nell'« essere senza modi », nel μὴ ὄν; concetto che coincide con quello di Materia prima, senza realtà, mera possibilità di essere. Nondimeno noi supponiamo sempre come reali, una sostanza di tutte le sostanze ed un soggetto conoscente.

Concludiamo riconfermando il già detto in tesi generale:

Il Fatto della Conoscenza non dipende da quei due termini (il Soggetto e l'Oggetto) ma è tutt'una cosa con essi; così che nessuna base essi offrono alla fugacità del Fenomeno. Sono due forme che stanno e cadono con esso.

Quanto alle relazioni tra i Fenomeni, esse sono di due specie: matematiche e causali; e sono tutt'una cosa con lo Spazio e col Tempo; poichè le relazioni di figura (geometria) costituiscono lo Spazio; e le relazioni algebriche (il numerare) constituiscono la successione o tempo.

Le relazioni causali poi, trovandosi solo tra i fenomeni, sieno fisici, sieno psichici, suppongono precisamente i Fenomeni con tutte le loro forme.

Tutte queste relazioni dunque (matematiche e causali) non esistono e non sono concepibili se non sono prese come tutt'una cosa col fatto della Conoscenza.

* * *

Riguardo poi alle Matematiche non deve esser tralasciata la seguente osservazione.

Per la loro immutabilità esse hanno sempre richiamato un'attenzione particolare, quasi si trattasse di un caso evidente di *aeterna veritas*. Questa apparenza nasce non già da una realtà, per dir così, ipostatica delle forme matematiche; ma semplicemente dal nostro avvederci che si cade anche qui in un circolo vizioso col supporre un altro Spazio o un altro Tempo, diversi da quelli di cui tutti parliamo; poichè le stesse parole *altro, diverso,* sono tratte dal Tempo e dallo Spazio, ed il loro significato non può disgiungersi da essi. Sono perciò discorsi vani quelli che si fanno dietro tali supposizioni, come quando, per es., si parla di curvatura dello spazio. o di altre simili ipotesi che si distruggono da sè stesse. Perchè la « curvatura » è un fatto che ha luogo nello spazio ed è perciò insensato applicare questo concetto a quello che è condizione del senso di esso. Tale è ancora il caso della « quarta dimensione »; quando si battezzano col nome di « dimensione » (spazio) alcune equazioni algebriche a quattro o più incognite; il che è pienamente giustificato per quelle a due e a tre incognite, riguardo alle due e tre dimensioni dello spazio.

Non deve dimenticarsi quel che non potrebbesi mai far rilevare abbastanza; che, cioè, supposizioni le quali non possono essere vedute nell'immaginazione, non meritano altro nome che di chiacchiere. Perchè noi possiamo benissimo immaginare molte cose che in realtà non esistono; ma quel che non può immaginarsi, nè anche può esistere. La immaginazione che ha luogo nelle favole non ha luogo nelle matematiche. L'ippogrifo volante dell'Ariosto è perfettamente immaginabile. Chi ha letto quelle Stanze, lo ricorda come cosa veduta. Ma nessuno può immaginare per es. una retta che tagli un cerchio in tre punti. Una tale supposizione nega spazio, circolo e retta. Un tale fatto non esiste e non può esistere; mentre l'ippogrifo non esiste per ragioni soltanto fisiologiche alle quali non si può attribuire invariabilità assoluta.

Della invariabilità matematica non esiste spiegazione; e ciò per la stessa ragione per cui non esiste spiegazione di tutto il fatto della Conoscenza. In tutti i suoi casi un tale « spiegare » si risolve in un circolo vizioso.

Tempo e Spazio sono il durare e la estensione di qualche cosa — per lo meno di chi li sta considerando. Non ha senso un durare *in sè* e una estensione *in sè*. Il durare di niente e l'estensione di niente, equivalgono a niente. In generale, deve dirsi che, come Materia senza Forma è pura possibilità di essere (1) così Forma senza Materia (ossia Forma di niente) non è anch'essa che possibilità di essere. E tali sono Tempo e Spazio senza cose.

Si può perciò ben dire che Tempo e Spazio possono non essere; ma non si può parlare di Tempo o di Spazii diversi da quelli di cui siamo parte e di cui parliamo.

Da molti (Schopenhauer compreso) fu detto che possiamo immaginare lo Spazio assolutamente vuoto. Essi dimenticano che vi è sempre almeno colui che immagina (o meglio: dice) tali cose. E questo « colui » è per lui stesso, cosa localizzata, determinata da cui tempo e spazio non possono scindersi. La coscienza di sè stesso non ha luogo senza coscienza del proprio corpo. Fuori di queste condizioni, si cade nella incoscienza di cui dicemmo nel Cap. III.

Chi parla di Tempo e di Spazio esistenti per sè privi di ogni cosa e di ogni avvenimento reale, risponda se il può, alle domande:

quanta è la velocità di un tal tempo? E quanta è la misura di un tale spazio?

I legami matematici e causale possono bene esser studiati, fatta astrazione dalle cose legate. Così possiamo benissimo osservare per es. il colore di

(1) Vedi: Cap. III.

una rosa, senza badare alla rosa; possiamo misurare la lunghezza di un asse senza curarci di qual legno esso sia. Ma tutto ciò non vuol dire che quel colore o quella lunghezza esistano fuori di qualche cosa di quel colore o di quella lunghezza. Qualunque legame, sia matematico, sia causale sta e cade colle cose di cui si parla. La Necessità che lega i fenomeni, sia come forma matematica sia come successione di causa ed effetto, sta anch'essa e cade col Fenomeno.

Ma i Filosofi, in cerca di un fondo di assoluta realtà nella fugacità del Fenomeno, inventarono una nuova specie di Necessità: la *Necessitas essendi ex se,* la quale non si contenta di legare tra di loro i Fenomeni ma impone (bisogna pur dire così) l'esistenza all'Essere; e cioè afferma che: ciò che è, non può non essere. Questa speciale Necessità dice insomma che le cose tutte non solo dipendono l'una dall'altra, ma nel loro insieme hanno in sè stesse la necessità di essere; il che non viene a dire altro se non che dipendono da sè stesse; e questo, come tutti sanno, vuol dire semplicemente non dipender da nessuno e da niente. E' la negazione appunto della Necessità.

* * *

Concludendo questo esame sulle diverse parti essenziali del Conoscere, torniamo a ribadire che tutte quelle parti son prive di Realtà in sè, e che tutte stanno e cadono col Fenomeno. Ogni pensiero, perciò, ragionevole, ogni filosofare non ha senso e valore se non nel campo dei Fenomeni; e che supporre leggi o principii, scopi o significati non di questo o quel caso empirico, ma del tutto — è così assurdo come il supporre che una cosa sia fuori di sè stessa.

Ma la Storia della Filosofia ci mostra come gli sforzi dei Filosofi (di quelli almeno che hanno tro-

vato eco tra gli uomini) sono stati tutti — fatta eccezione della Scuola scettica — sempre nella intenzione di affermare la esistenza di Principii assoluti, indipendenti dalla esperienza, superiori ad essa, affinchè poi si potesse da quelli « dedurre » e, insomma « spiegare il mondo » o almeno affermare una assoluta, trascendente necessità e realtà.

Tutte le forme implicate nel fatto del Conoscere: il Pensiero, il Tempo, lo Spazio, l'Oggetto, il Soggetto, la Sostanza, la Qualità, la Forma, la Materia... sono state invocate a questo scopo per farne l'*ubi consistam* della costruzione o genesi o spiegazione di ogni cosa, sia concreta, sia astratta, sia materiale, sia di pensiero:

il *Pensiero* — da Parmenide, Aristotele ecc.;
il *Tempo* — da Pitagora (i suoi Numeri non sono che la successione nel Tempo);
lo *Spazio* — da Spinoza. La *extensio* e la *sostanza* sono per lui lo stesso;
l'*Oggetto* — dai Materialisti, Democrito, ecc.;
il *Soggetto* — dagli Idealisti, Subiettivisti; da Cartesio ecc.;
la *Sostanza* — da Spinoza. Sostanza ed estensione sono per lui la stessa cosa, come ho detto sopra;
le *Qualità* — dai Nominalisti;
le *Idee* — dai Realisti, da Platone;
ecc. ecc.

E' quasi superfluo avvertire che questa lista va presa con beneficio d'inventario; perchè gli autori stessi si son poi perduti nel laberinto di simili logomachie. Sarebbe ingenuità cercare chiarezza in tali condizioni. Nello svolgimento dei futuri Capitoli avremo occasione di esaminarne qualcuna.

* * *

A complemento delle nostre osservazioni devo aggiungere che:

noi, discorrendo nel modo che abbiamo seguito, abbiamo preso come punto di partenza la pluralità fenomenica; siamo partiti dalla Pluralità come da un dato sopra cui nulla più vi sia da dire; mentre, al contrario, l'Intelletto, per sua natura, cerca come mèta del sapere, la Unità; sia quella di Sostanza (Materia) nell'Oggetto, sia quella formale nel Soggetto; interpretate come basi assolute e condizioni di ogni realtà.

Ci si potrebbe dunque obbiettare: così facendo voi vi ponete addirittura contro l'Intelletto. Si potrà chiamare ragionevole un tal procedere? La risposta è semplice e convenientissima per meglio mettere in chiaro la nostra posizione.

Abbiamo veduto l'Intelletto cader spontaneamente in alcune illusioni paragonabili a quella del cerchio dell'orizzonte, ed altre simili. Vi sono cose che tutti vediamo, sia cogli occhi del corpo, sia con quelli della mente e che dalla critica sono presto o tardi svelate come illusioni, senza peraltro che quelle visioni scompaiano. Questa autocritica e autocorrezione che l'Intelletto fa delle sue proprie intuizioni è un lavoro analitico che, come ho già detto, non può condurre che a risultati negativi. E tale appunto è quello che nega al Soggetto come all'Oggetto una realtà indipendente dai fenomeni e non lascia altra base al discorso che il Fenomeno nella sua pluralità e fugacità irreducibili a reale unità. Questo partire dunque dalla Pluralità, questa espressa rinunzia all'Uno, al quale tende essenzialmente il Conoscere ed il Sapere (la Scienza), equivale nè più nè meno che ad una rinunzia al sapere alla scienza universale.

E noi rispondiamo che tutto ciò è vero; ma che, d'altronde, così stanno le cose; tali sono le condizioni della Scienza, del Sapere — della Filosofia.

Certamente, partire dalla Pluralità come un dato su cui non vi sia più nulla da dire — non è risolvere le questioni; ma precisamente questo è il

risultato a cui conduce una critica spregiudicata. Le questioni non si risolvono perchè (come ho detto sopra: pag. 86 segg.), a tal punto i concetti dovrebbero dar ragione di sè stessi. L'intelletto dovrebbe compiere su sè stesso quelle operazioni che s'intendono colla parola « spiegare »; e cioè ridurre alcuni fatti ad un altro più generale. L'Intelletto, il Fatto del Conoscere, dunque, come complesso di tutti i fatti, non trova altro fatto a cui possa essere ricondotto. Questo sarebbe veramente il parlare *de omnibus rebus et quibusdam aliis*. La mano che tutto prende non può prender sè stessa. Lo spiegare a tal punto non è nè astruso nè nascosto; — non ha più luogo.

Alla Scienza, alla Filosofia non rimane, in tesi generale che la notizia delle relazioni tra i fatti; ma quanto ai fatti stessi e alle loro relazioni — di tutto ciò non esiste spiegazione; e, quanto al caso particolare di cui parliamo (la Pluralità) è dessa appunto il fatto di cui non esiste spiegazione.

Queste osservazioni sono, come il lettore comprende, di capitale importanza pel nostro studio. Dovremo perciò tornarvi sopra; e ciò faremo specialmente nel Riassunto alla fine del Capitolo VIII.

APPENDICE

Non si deve credere che di tali gravissime critiche non si trovi esempio nei passati secoli. Per tacere degli Antichi, e sopra tutto dei Neoplatonici, ricorderò solo il Cusano. Il quale ben vide che l'Uno supposto dal pensiero nella sua stessa percezione oggettiva ed al quale tende la Scienza in cerca di una conclusione, è correlativo alla Pluralità dei fenomeni; e non può assurgere alla funzione di base assoluta alla fugacità di quelli.

Ma se queste geniali intuizioni non mancarono nel Medioevo, restarono poi paralizzate o almeno deformate, dall'obbligo di accordarsi colla vigente teologia.

Chiudendo questo Capitolo da cui risulta l'assurdità di tante separazioni ipostatiche delle parti del nostro Schema da noi solamente distinte — sarà utile mostrare qualcuna delle più curiose stravaganze a cui hanno condotto e dietro cui hanno perduto il tempo non pochi pensatori tutt'altro che comuni.

Il più curioso di tali esempii ce lo dà il *solipsismo* in cui si trovarono impigliati Cartesio e i suoi seguaci.

Noi abbiamo già fatto parola di Cartesio nel Cap. III. Egli, avendo posto il suo Io come sola, immediata realtà, fuori d'ogni dubbio, ne sorgeva la domanda non solo se tutto il resto che giungeva a lui per mezzo dei sensi fosse quale gli appariva; ma addirittura se potesse dirsi realmente esistente. Non vediamo forse nei sogni, cose che non la cedono in realtà a quanto ci appare nella veglia?

Certo; era impossibile pigliare praticamente sul serio un tal dubbio; bisognava perciò uscirne in qualche modo. E Cartesio disse: Dio non può ingannare. Sarebbe forse tutto il creato di cui non ho notizia che per mezzo dei sensi, una menzogna? *Absit!*

Ma per un Filosofo come Cartesio che espressamente e solennemente aveva annunziato di non voler accettar nulla come vero se non dietro prove patenti e razionali, bisognava cominciare dal mettere al sicuro la esistenza di questo Dio assolutamente veritiero. E questo, egli non poteva farlo che per mezzo di argomenti del tutto subiettivi e cioè non tratti dal mondo oggettivo, del quale appunto si doveva dimostrare la realtà.

Sebbene egli non voglia convenirne, il suo argomento è quello stesso di S. Anselmo: considerare

la esistenza come qualità di un *quid* che vien supposto esistente nel momento stesso che si vuol dimostrarne la esistenza. Ma altri, non soddisfatti da simili giuochi di parole, cercarono altre vie per uscir dal dubbio sulla realtà del mondo esterno. Malebranche disse: noi vediamo tutto in Dio. Leibnitz inventò la armonia prestabilita; e altri, altre cose.

Nondimeno se a tali dubbi si ribellava il senso comune, ne rimaneva infastidito il filosofo nel suo bisogno di veder chiaro in qualunque problema gli venga proposto.

Ma da molti fu subito osservato che quelle fittizie difficoltà nascevano da una falsa supposizione; quella di un Io, reale per sè stesso e conscio di sè, anche se privo d'ogni conoscenza oggettiva. E sebbene non si vedessero le conseguenze che da tale giustissima critica nascono, fu da molti ben veduta ed espressa la immediata correlatività di quel che fu detto: *me* e *non me.*

Condillac, Degerando, Ancillon, Galluppi ed altri fecero con chiarezza e diffusamente notare che il senso del *me* pone per sè stesso il *non me.* Non si può disgiungere (dicono essi giustamente) il senso dell'uno da quello dell'altro. Il senso stesso della resistenza, s'io tocco un corpo, include immediatamente il senso del me e di qualche cosa che non è me. Il senso del nostro corpo include quello dei suoi confini; il che equivale a porre immediatamente un fuori di noi, ecc.

Dal che segue che tolto in non-me, sparisce anche il me.

A questo idealismo assoluto di Cartesio faceva simmetrica compagnia il Materialismo assoluto; il quale sembrava giustificato dalla esistenza di cose inconscie (i regni minerale e vegetale) e dal veder sorgere da queste a poco a poco nella storia della Terra, la Coscienza, il Pensiero, l'Io. Questi due pseudoelementi (l'Io conoscente e la Materia prima; ossia il Soggetto e l'Oggetto), considerati come esi-

stenti per sè stessi, divennero, a seconda dei gusti, le basi assolute su cui fabbricare o da cui dedurre la realtà empirica del mondo. Per i Subbiettivisti o Idealisti (come Cartesio) la realtà materiale oggettiva, veniva dedotta o, per dir meglio, accettata sulla testimonianza del Soggetto conoscente. Pei Materialisti, l'Io conoscente si costruiva dalla Materia (dall'Oggetto). Ma pel nuovo orientamento della Filosofia che relegava tanto il Soggetto che l'Oggetto puri, nel regno dei vuoti fantasmi, cadevano insieme le due ipotesi.

Di questo andavano accorgendosi i Filosofi, spinti dalla ricerca sulla « Origine delle Idee »; poichè questa domanda fu per ogni edifizio filosofico culminante in simili unità diciamo così « originali », il primo colpo di piccone che scuote i fondamenti.

Unico terreno (qualunque ne sia la stabilità) restava per la Scienza, nel più vasto senso della parola, il Fenomeno. La realtà — qualunque sia il valore che resta a tale parola — non poteva più esser cercata nelle vuote forme del Soggetto e dell'Oggetto ipostatizzate e supposte congiunte da rapporti di causa ed effetto (l'azione dell'Oggetto sul Soggetto); al concetto di realtà non rimaneva che il campo fugace dei singoli fatti, verso il quale il Soggetto e l'Oggetto figurano come vuoti punti formali insolubilmente connessi con la Pluralità stessa dei fenomeni.

Il così detto problema gnoseologico ricade nelle questioni ora svolte. Sarebbe il problema dei rapporti tra l'Oggetto ed il Soggetto considerati come enti reali e indipendenti l'uno dall'altro. Avendo noi tolto di mezzo queste due illusioni, tutte le relazioni che si supponevano *mediate* tra il Fenomeno ed il Soggetto, scompaiono e resta al loro posto la correlatività *immediata* tra i singoli modi di essere dell'oggetto e i singoli modi di conoscere attri-

buiti ad un Soggetto percipiente. E' quello che abbiamo notato a proposito dell'Io cartesiano supposto reale, indipendente dalle percezioni.

All'Oggetto rosso (per esempio) è correlativo immediato l'Io percipiente il rosso (o altra qualità). Ma, tolte le qualità, è tolto anche l'Io (1).

A far bene intendere il valore puramente correlativo che lega il Soggetto e l'Oggetto e la loro inesistenza come enti reali separabili, valga anche l'esempio seguente.

La faccia posteriore della Luna non possiamo vederla. Ma si dirà non esiste forse, sebbene non conosciuta dall'uomo?

Tale domanda è viziata dalla solita falsa supposizione della realtà assoluta attribuita al Soggetto o all'Oggetto, separatamente. Come il soggetto non ha esistenza senza il Fenomeno e non acquista consistenza se non di pari passo colle qualità del fenomeno; così l'Oggetto non ha esistenza e consistenza se non alla pari con quelle medesime qualità del fenomeno. Certamente, della faccia posteriore della Luna dobbiamo dire che esiste; ma questo « esiste » è una parola vaga che solo dall'atto della conoscenza acquisterebbe consistenza di realtà di pari passo

---

(1) Tale questione potrebbe rappresentarsi graficamente come segue:

Sieno *O* l'oggetto, *S* il soggetto e *F* il fenomeno. Tre diverse scuole si dibattono sui tre termini: O, F, S.

Una ha detto O è reale; F. ed S, una sua funzione (Materialisti).

Una seconda ha detto: F è una funzione combinata di O e di S (A questo si riduce Kant).

Una terza ha detto: F è una funzione di S ma uguale ad O (Cartesio, Leibnitz, l'armonia prestabilita).

Sono tre supposizioni che si contradicono da sè stesse. A nessuno era venuto in mente: O ed S, vuoti fantasmi ambedue, tolto F.

Certo, con tale interpretazione sparisce il concetto di « Realtà assoluta »; e su questo punto... l'uomo non sente ragione.

con quella che compete al Soggetto. Tanto il Soggetto quanto l'Oggetto divengono realtà (empirica, s'intende) solo nell'atto del conoscere. Finchè questo non ha luogo lo « esistere » rimane, tanto per l'Oggetto che per l'Io conoscente, una immaginazione vaga che confina con l'essere senza modi.

Analogamente devesi badare che tanto il Passato quanto il Futuro non possono scindersi dal Presente in cui solo hanno realtà quelle intuizioni. Passato e Presente possono tanto scindersi quanto il Sotto lo può dal Sopra. Idem, pel Futuro.

* * *

Ai nostri giorni l'indirizzo decisamente sperimentale di tutte le Scienze ha, a poco a poco, condotto l'esame delle condizioni fisiologiche del fatto di conoscenza alla constatazione della immediata correlatività del Soggetto conoscente con l'Oggetto; poichè se è ormai evidente per chiunque non è acciecato dai pregiudizi, che senza l'organismo fisico non esiste un Soggetto conoscente (l'Io), è altrettanto chiaro che ciò che, di fatto, è oggetto della conoscenza sono le Qualità; e queste sono sensazioni; le quali suppongono appunto l'organismo fisico coi suoi sensi.

Tolto perciò l'organismo fisico, sono tolte anche la Qualità, e con esse la Sostanza o Oggetto poichè Sostanza o Oggetto, non sono che una supposizione (*sub positio,* υποκείμενον che sta e cade colle Qualità.

I due fantasmi del Soggetto e dell'Oggetto sorgono e scompaiono con l'organismo fisico. La Psicologia sperimentale può con pieno diritto vantarsi di porre, con esempii pratici particolari, sotto al naso degli ostinati Idealisti puri, la duplicità irriducibile del fatto della conoscenza, quale nella sua generalità si trova già espressa nel binomio di Forma e Materia (oltre i più comuni di: Spirito e Ma-

teria; Anima e Corpo ecc.) mostrando con esperienze come ogni sensazione, ogni sentimento, passioni, affetti, pensieri ... tutto insomma il mondo psichico sia tutta una cosa cogli organi fisici e i loro processi fisiologici.

Tutto ciò, del resto, risulta già in senso generale dalle critiche che abbiamo svolte sulla insussistenza di un Idealismo e di un Materialismo assoluti.

Non devesi dimenticare che se il Metodo induttivo si basa unicamente sull'esame paziente di molti singoli fatti; la Scienza poi consiste nel riassumere tali particolari osservazioni in giudizii o leggi, più o meno generali. Nel nostro caso la duplicità psico-fisica che la Fisiologia ci mostra caso per caso, è stata già, con esame del tutto analitico empirico, veduta e mostrata da Schopenhauer, come essenzialmente propria di tutto il Regno animale.

* * *

Il Capitolo seguente può dirsi una continuazione del presente, in quanto che il tema ne sarà ancora l'esame delle condizioni e delle vacuità in cui la Filosofia si perde dietro le vuote ipostasi delle forme implicate nel Fatto della Conoscenza.

Ma siccome vogliamo studiarle nei due Filosofi che apertamente avevano accettata la rivoluzione provocata da Locke e approfondita da Hume (parlo di Kant e di Schopenhauer), così la nostra critica prenderà ora un carattere più particolare che è bene svolgere in apposito capitolo.

CAPITOLO VI.

Le inconseguenze di Kant e di Schopenhauer.

Qualunque sia il valore da attribuire alla Filosofia di Kant, resta a sua gloria l'ardire che egli ha mostrato nel proclamare apertamente la « immanenza » d'ogni conoscere; il che vuol dire aver proclamato la vanità di ogni speculazione che non riguardi direttamente cose o fatti della esperienza.

Naturalmente ciò che sopra tutto veniva colpito da tale restrizione, è la Teologia; sotto la quale il pensiero era soggiaciuto fin dal suo ridestarsi dopo la catastrofe del mondo antico. In questo senso Kant fu considerato come l'autore della più grande rivoluzione filosofica mai accaduta nel nostro Occidente. Schopenhauer pone Kant tra i pochi che hanno saputo aprire al pensiero nuove vie; se non che Kant stesso è stato così sincero da svelarci ch'egli è stato debitore ad Hume del suo « destarsi dal sonno dogmatico ».

E, certo, quel che Kant ha detto, viene dopo le veramente nuove indicazioni chiarissime dei due filosofi scozzesi: Locke ed Hume. Ma principalmente Hume fu colui che, pel primo, sfondò le dighe medioevali ed aprì nuove vie al pensiero. La domanda sulla « Origine delle idee » è essa appunto quella che capovolse tutta la filosofia antica; e questa domanda la si deve a Locke e ad Hume — non a Kant, il quale anzi tornò infelicemente a portarvi grande confusione — come ora dobbiamo vedere.

Ma sia perchè, per la novità, i non voluminosi scritti di Hume su questo tema rimasero poco o

nulla compresi; sia perchè Kant — al contrario — presentò le nuove vedute in una forma sistematica di così solenni, anzi, spaventose dimensioni e di così formidabile complicazione da imporsi, se non altro, alla curiosità del mondo filosofico — il fatto è che i nomi di Locke e di Hume rimasero ecclissati da quello di Kant. — Vogliamo esaminare un poco tale questione.

Avverto che le seguenti osservazioni potranno essere bene intese solo da chi ha già una discreta diretta cognizione degli scritti di Kant e specialmente della « Critica della Ragione pura ».

Il nuovo metodo di filosofare dopo il rivolgimento esposto nel precedente Capitolo fu bene espresso da Schopenhauer dicendo che devesi rinunziare a dedurre la realtà empirica dall'Oggetto o dal Soggetto o da ambedue, — come era stato sempre fatto — e partire appunto dal terreno empirico nella sua correlatività immediata soggettivo-oggettiva, come il solo dato di fatto; e su questo basare i nostri giudizii. I quali dunque, non avendo altro contenuto nè altra forma nè altro significato se non quello che loro viene dalla realtà empirica, non ci possono mai fornire verun principio o origine per sè stante; e perciò nessuna genesi di essa realtà empirica. Poichè, come abbiamo già notato nel Capitolo precedente, il concetto stesso di « genesi » è tratto dalla realtà empirica e fa perciò parte del mondo. Sarebbe quindi un circolo vizioso servirsene per dedurre quella stessa realtà empirica e, per di più, dedurla da principii, i quali fanno essi ancora parte formale inseparabile del mondo stesso.

Tutto ciò, certamente è stato veduto e detto da Kant e da Schopenhauer. Ma — cosa assai strana e sommamente deplorevole — nè l'uno nè l'altro si sono poi attenuti a questo cànone fondamentale. In tesi generale essi hanno ben riconosciuto la correlatività tra Soggetto e Oggetto; ma nello svolgimen-

to dei loro pensieri si sono sempre attenuti allo schema dualistico del Soggetto dotato di forme sue proprie, di fronte ad un oggetto privo assolutamente di ogni forma, di ogni modo di essere; senza badare che un tal linguaggio, rinnegando quella correlatività, si involge in un palpabile circolo vizioso (o, se si vuol meglio: *petitio principii*); si suppone cioè una dualità fuori delle forme di tempo e di spazio, mentre queste forme (nelle quali soltanto ha senso la parola « due ») erano state proclamate proprietà esclusiva del soggetto.

Da ciò nasce che nella esposizione della loro teoria, tanto il Soggetto quanto l'Oggetto tornano invincibilmente a prendere il valore di due enti assolutamente reali e indipendenti l'uno dall'altro. Il dubbio cartesiano pertanto, il così detto « idealismo assoluto » (che naturalmente si chiude poi nel « solipsismo ») rinasce alla base stessa della teoria e ricomparisce poi continuamente sotto vari aspetti nei loro scritti. Ma bisogna decidersi: se (come risulta veramente dalle critiche di Locke, di Hume, di Kant e di Schopenhauer), il mondo empirico, nella sua complessa costituzione di Materia e di Forma (presi tali termini nei loro molteplici significati e sopratutto in quello di Oggetto e di Soggetto) è il solo campo dove possa parlarsi di realtà, tutte le forme intellettuali dal lato soggettivo e la « Cosa in sè » dal lato oggettivo, non sono più che costruzioni formali prive d'ogni consistenza e, anzi, d'ogni senso se staccate dalla realtà empirica. In tal caso, ogni velleità di deduzione, o genesi, o costruzione o spiegazione di essa realtà per mezzo di quelle forme (o da quelle forme) è manifestamente un circolo vizioso.

Kant e Schopenhauer sono ambedue caduti appunto in questa falsa posizione. La « cosa in sè » dal lato oggettivo ed il Soggetto colle sue Forme intellettuali, *a priori*, sono due ipostasi che, lungi dal darci una qualunque spiegazione del Fenomeno,

suppongono esse il funzionare del fatto della Conoscenza, senza di che esse vaniscono come vaniscono i poli e l'asse di rotazione di una sfera nel momento in cui essa si arresta. Il subiettivismo o, come fu chiamato, l'Idealismo assoluto cartesiano (solipsismo) che abbiamo veduto risorgere coll'invincibile risorgere di una reale separazione tra Soggetto e Oggetto, fu fatale a Schopenhauer che vi rimase veramente impigliato. Egli lo confessa e dice trattarsi di un dubbio insuperabile, sebbene innocuo, perchè da non potersi praticamente prender sul serio (1). Kant vi sfuggì come la mosca grossa che straccia la ragnatela. Egli, senza volerlo confessare, stracciò il falso schema del suo pensiero, rinnegando l'idealismo assoluto nella 2ª edizione della Critica. Schopenhauer gliene fa rimprovero; perchè con tale ritrattazione, Kant si metteva in contradizione con sè stesso; il che è verissimo. Basta leggere i Prolegomena (in cui Kant, fatto accorto e, credo, intimorito, battè in ritirata) per incontrarsi quasi ad ogni pagina con un realismo che fa a pugni con quel che era stato affermato nella 1ª edizione della Critica. Egli s'involge pertanto in modo così gros-

---

(1) *Die Welt* ecc., vol. II, § 19. Che Schopenhauer non si sia mai potuto liberare dal subiettivismo assoluto di Cartesio lo si vede in più occasioni. Cito, per es.: dal 1° volume dei *Parerga* (che è del 1850): « Ben considerata la sua famosa tesi [il *cogito ergo sum*] è l'equivalente di quella da cui son partito io " il mondo è la mia rappresentazione ". La sola differenza sta in questo: che la sua mette in luce la immediata notizia del soggetto; la mia la mediata dell'oggetto ». (pag. 4).

Non si può rinnegare più apertamente la immediata correlatività tra soggetto e oggetto. Schopenhauer ha creduto di sfuggire a questa contradizione colla sua distinzione tra Oggetto mediato e Oggetto immediato.

E' una inutile complicazione; perchè il Soggetto, col suo Oggetto immediato rimane per Schopenhauer un fatto personale preso come unica realtà e resta perciò rinchiuso nel solipsismo.

solano nella separazione tra « cosa in sè » e soggetto conoscente, che veramente non si sa più che pensare di lui. Questo schema Kantiano si basa di fatto sulla netta separazione del Soggetto conoscente dotato di forme tutte sue proprie (lo *Erkenntnissvermögen*) di fronte ad una X la quale, non essendo percepita dal soggetto se non attraverso quelle forme (come chi guardasse gli oggetti attraverso ad un vetro colorato che dà loro il suo proprio colore) resta come « Cosa in sè » del tutto reale sebbene eternamente inconoscibile (1). Kant perciò rivolge tutta la sua attenzione all'apparecchio o facoltà di conoscere il quale solo è accessibile ad un esame analitico. Egli dice che il suo libro (la Critica) è perciò null'altro che l'« Inventario » di tutte le forme che costituiscono l'Intelletto.

E' bene dare un cenno qui in poche parole del contenuto di tale Inventario:

1° Le forme di Tempo e di Spazio. — Ciò che egli comprende sotto il titolo di Estetica trascendentale.

2° Le forme logiche, coordinate in un complicatissimo castello detto delle Dodici Categorie. Queste forme hanno l'ufficio — dice Kant — di porre ordine e unità nella « rapsodia » di visioni o percezioni date dalla esperienza.

3° Le conclusioni che la Logica fabbrica e sovrappone per suo proprio conto alle conoscenze empiriche di cui siamo in possesso per mezzo del duplice apparecchio constituito dalle forme della Estetica trascendentale (Tempo e Spazio), e da quelle della Logica. Ora le conoscenze empiriche, e cioè quel che comunemente chiamiamo « cose o fatti reali », ci si presentano come una pluralità infinita di Fenomeni fuggenti in una successione parimenti in-

---

(1) Schopenhauer adopra questo paragone: wie Alles was ich durch ein blaues Glas sehe, sich blau darstellen muss. (BEIDE GRUNDPR. *Fundam*, pag. 132).

finita. Ma la Logica (dice Kant) tende per sè stessa ad afferrarle come totalità concreta, ponendo tre Unità:

a) *Unità* (Totalità) della serie di cause ed effetti (un cominciare della serie. Causa prima).

b) Unità di Sostanza; l'assolutamente Semplice, nella Fisica (Materia prima); e l'Io personale nella Coscienza.

c) Unità organica cosmologica (l'Ordine; che egli chiama: Dio).

Queste tre posizioni Kant le chiama: le tre Idee; alle quali la logica giunge (dice Kant) per sè stessa, trascendendo la realtà empirica. Da esse nascono le tre Scienze dette: Cosmologia, Psicologia e Teologia; le quali sono perciò non solo « trascendentali », ma « trascendenti » (1).

Tutto ciò constituisce (sempre secondo Kant) l'Inventario completo del congegno che egli chiama: facoltà di Conoscere.

E' una macchina enorme, tutta soggettiva colla quale la « Cosa in sè » non ha nulla a vedere.

Senza entrare a discutere questo Inventario, ci fermeremo solo sopra alcuni punti per noi interessanti.

Si può, anzi si deve convenire con Kant nell'affermazione che l'Intelletto tende per sè stesso alla supposizione della Unità nella Pluralità dei Fenomeni d'ogni specie. La Scienza in ogni suo ramo e in ogni caso non fa che ricercare tale Unità: Unità di Sostanza e Unità di leggi; e si è andato anche sempre fantasticando su di un cominciamento (Creazione) dell'Universo; cominciamento che, suppo-

---

(1) Con la parola « trascendentale » Kant intende ciò che, facendo parte della esperienza, non deriva da questa (per es.: il Tempo e lo Spazio). Con la parola « trascendente » intende ciò che oltre il non derivare dalla esperienza, nè anche dovrebbe farne parte. Tale dovrebbe essere la « cosa in sè ».

nendo anche una fine, faceva dell'universo stesso, un tutto completo nella Unità della sua durata. Ma non si può convenire nel far di queste Unità un prodotto della pura astrazione, una conclusione spontaneamente creata dalla Logica; per la semplicissima ragione che una Logica pura, autonoma non esiste. (Cfr. Cap. IV).

La supposizione della unità nelle nostre percezioni è un fatto di immediata intuizione e non una conclusione per argomenti. Percepire una pluralità è percepirla relativamente alla unità; e percepire la unità è percepirla relativamente ad una pluralità. Nel fenomeno stesso è supposta intuitivamente la sua unità come sostanza. Sono Unità che (come vedemmo nel Cap. V) stanno e cadono col Fenomeno.

Ed è ben curioso l'osservare contro Kant che la Logica, il Discorso, lungi dall'essere il creatore di quelle Unità, è desso appunto che colla sua critica ne svela la irrealità. Ed è anche più curioso notare che Kant stesso aveva veduto tutto ciò; aveva veduto che la unità si trova già intuitiva in quel ch'egli aveva chiamato *synopsis*; che significa appunto: visione sintetica. Tale funzione egli stesso la pone prima della funzione unitiva attribuita alla Logica. Questa arriva a cose fatte; anzi non le resta altro che disfare la illusione creata dalla *synopsis!*

Se Kant non avesse fatto della Logica un meccanismo autonomo di pertinenza tutta soggettiva, non si sarebbe trovato poi nelle strane condizioni ch'egli ci racconta nel Capitolo sulle Antinomie. Poichè, certo, dato (e non concesso) un valore così importante e constitutivo alla Logica, sarebbe ingiustificabile il metter senz'altro da parte ciò che si supponeva nascer da quella. Ora queste Conclusioni della Logica sono (dice Kant) in antagonismo con la realtà dei fatti, nella quale non si trova nè un cominciare nè un finire assoluto; non un « sempli-

ce» assoluto; non una universale totalità organica (1).

Per uscire da questo supposto antagonismo tra la Intuizione empirica (realtà) e la Logica — poichè rifiutare i fatti in omaggio alla Logica, se non sorpassa la disinvoltura dei Filosofi, sorpassa il senso comune — non rimaneva alla Logica che combattere le sue proprie affermazioni. Il che Kant fa con argomenti i quali mentre sono cavati dallo stesso terreno da cui eran stati tratti quelli affermativi, dovrebbero nondimeno giungere a risultati opposti. E' un colmo! La Logica che accusa sè stessa di una sua essenziale illogicità!

Ma non c'è da impensierirsene: questi argomenti avversi sono tanto solidi quanto gli affermativi (dei quali non c'era bisogno). E' tutta una incruenta battaglia che non dice nulla e non serve a niente.

In ogni modo mi par di vedere d'onde la strana teoria delle Antinomie abbia forse potuto avere origine: e cioè da quella ambiguità che veramente si trova nel fatto della Conoscenza, inteso nella sua universalità: l'ambiguità di una sostanza, la quale mentre, priva in sè di ogni modo di essere (qualità), si riduce a niente; viene tuttavia spontaneamente supposta dall'Intelletto come realtà positivamente esistente.

Ma comunque ciò sia, vero ufficio della Logica rimane precisamente quello di svelare la insussistenza di una sostanza, assolutamente esistente (*in sè*).

E anzi, dietro tali osservazioni possiamo anche spiegarci la soppressione del lungo Capitolo sui Paralogismi uno dei più serii e acuti usciti dalla mente di Kant.

La cosa sta nei seguenti termini.

---

(1) . . . welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird. (*Krt.* d. r. V., pag. 341, Ed. Recl.).

Siccome, malgrado degli inconcepibili affastellamenti di concetti e di parole, intesi a difendere una esistenza trascendente della « cosa in sè », questa, ad un esame spregiudicato, finiva per rivelar chiaramente la sua correlatività col soggetto conoscente, così si comprende come il Capitolo sui Paralogismi che, *apertis verbis*, rifiutava la illusione di un « soggetto in sè » involgesse correlativamente anche la « cosa in sè ».

Questo Capitolo perciò, nella 2ª edizione della Critica, fu spietatamente soppresso.

Ora, lasciando da parte tutto ciò e notando solo che la scissione tra la così detta « Cosa in sè » e l'Apparecchio conoscente si fa tanto più profonda quanto più Kant s'ingolfa nella descrizione di tanti e sì minuti particolari proclamati « soggettivi » e quindi s'involge sempre più ciecamente nel circolo vizioso di un dualismo fuori delle forme della pluralità (tempo e spazio) (1) lasciando, dico, da parte queste confusioni e contradizioni, vengo ad una domanda pregiudiziale:

deve l'Apparecchio conoscente col suo soggetto intendersi come un fatto individuato, personale (tanti soggetti quanti individui coscienti) oppure come un fatto unico, universale — quale in fondo sembra risultare dal linguaggio di Kant?

Nel 1° caso si cade nel solipsismo cartesiano. Nel 2° caso ci ritroviamo nella obiezione già riportata (Cap. V, 90) sulla coscienza universale che dovremmo avere di tutto e di tutti i tempi.

Il modo come Kant si esprime non può convenire che ad un soggetto conoscente universale; e da ciò la identità delle forme dell'« Apparecchio » in tutti gl'individui.

Ma che rispondere allora alla obiezione circa una coscienza universale??

---

(1) Cfr.: sopra pag. 112.

L'uscita da questo dilemma sia solo nella irrealità del Soggetto conoscente quale l'abbiamo riconosciuta nel Cap. V e di cui abbiamo or ora parlato.

Si resta veramente sorpresi di trovare in Kant tali palpabili inconseguenze; e ritrovarvi principalmente l'autonomia, la originaria indipendenza del Pensiero che è stata la fisima ontologica del Medioevo — anzi, di tutto il mondo antico; e da cui nasce la radicale separazione del Soggetto conoscente e la supposizione del contradittorio concetto di una « cosa in sè »; mentre il « destarsi dal sonno dogmatico » per opera di Hume, non altro avrebbe dovuto significare per Kant se non il sincero e definitivo abbandono dell'antico pregiudizio sulle *aeternae veritates.*

Che altro dice Hume se non che il Pensiero è tutt'una cosa con la realtà empirica poichè la « origine delle idee » è da riporsi nel fatto stesso della Conoscenza empirica? E che altro conclude Hume dalla caduta della Ontologia, se non appunto la vanità del concetto di Sostanza, che egli chiama chimera? E che altro fa Hume se non negare la *necessitas essendi ex se,* quando giunge alla conclusione « *whatever is may not be* »?

Vi è nella Critica della Ragione pratica un capitolo sulla impossibilità di una dimostrazione ontologica della esistenza di Dio; dove colla solita prolissità, non si viene a dire altro se non che il concetto di una esistenza assolutamente necessaria per sè stessa, è un concetto senza base e che non dice niente. Questo appunto aveva detto Hume.

Sono tutte questioni che nascono dal non vedere, o almeno non ricordare che nulla può essere, se non è qualche cosa.

Ben guardando Kant è rimasto alle « Idee innate » (le quali sono un nuovo nome per le *aeternae veritates*); egli ha solo negato che le conclusioni a cui queste — secondo la sua teoria — conducono,

abbiano valore oggettivamente reale. Tutto ciò è così contrario alle nuove vedute filosofiche che non si può fare a meno di domandarci se tali inconseguenze non sieno un resto dei pregiudizii ontologici medioevali da cui Kant non si è potuto liberare; o anche se non sieno un frutto del carattere stesso della sua mente portata a bearsi nella costruzione di elaboratissime architetture di astrazioni, anche se oziose, trascurando di esaminare prima dove e come possano basarsi. Oppure fu, come alcuni hanno sospettato (e come anche io penso) il non essere egli stato veramente il creatore originale del nuovo orientamento filosofico, così che egli stesso non ne abbia inteso tutto lo spirito?

Un fervente discepolo di Schopenhauer, il Frauenstädt aveva tratta l'attenzione del Maestro sopra alcune lettere di Maupertuis, dove questi fa della estensione (lo Spazio) una forma puramente soggettiva negandola all'Oggetto. E' precisamente quello che dice Kant, il quale anzi ne aggrava la inconseguenza, avendo compreso anche il tempo nella stessa soggettività e aggiungendo alla inconcepibile supposizione di qualche cosa che esiste, ma in nessun luogo, l'altra: che deve esistere, ma in nessun tempo; e cioè: che non è stata, non è e non sarà mai.

Nel 1° Annuario della Società Schopenhaueriana (Anno 1912) si legge un interessantissimo articolo di G. F. Wagner su tale questione. Da questo articolo risulta con grande verosimiglianza che Kant conobbe queste lettere e da esse ebbe la prima idea della sua teoria: la subiettività dello Spazio, alla quale egli accompagnò quella del Tempo. Schopenhauer scrive a Frauenstädt (28 genn. 1854): « Riguardo a Maupertuis la cosa è assai più importante di quanto avevo « creduto . . . Io credo veramente che Kant ha avuto « da lui il primo cenno, che è quello che importa « sopra tutto ».

E' una questione interessante per ben apprezzare le inconseguenze di Kant. Ciò che io ne ho detto

coincide con quel che ne scrive il Wagner (loc. cit., pag. 70): « in generale si nota nell'opera di Kant che « egli non fu veramente lo scopritore originale delle « sue dottrine; ma che ne ebbe le mosse da altri e in « tempi diversi. Da ciò la mancanza di unità nella « esposizione (il *filo rosso,* secondo la espressione « di Goethe); e da ciò anche la diversità nel modo « di concepire tante idee fondamentali ».

Io convengo pienamente in questo giudizio; e di più osservo che la dottrina kantiana della apriorità soggettiva dello spazio si trova già in Locke (1) e che Hume fu più conseguente di Kant, essendosi astenuto dalla affermazione della esistenza di una X priva delle forme di tempo e di spazio — la « cosa in sè ».

E' anche da osservarsi che Kant arrivò abbastanza tardi ad accorgersi del già mutato orientamento dei problemi filosofici. Egli era già sui sessant'anni quando, in parte con le sue proprie forze, ma più assai scosso dalle acute osservazioni di Hume, sentì il bisogno di uscir fuori da quel pesante inviluppo di scolasticume e di misticismo teologizzante di cui per tanti anni si era pasciuto. Basta ricordare la sua Dissertazione: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis,* che può dirsi il primo abbozzo della « Critica della ragione pura », per farsi un concetto del quanto ei fosse invischiato nelle antiche idee e per comprendere come da quelle egli veramente non sia mai riuscito a spastoiarsi del tutto. L'abitudine di fantasticare sopra astrazioni spinte alla evanescenza è rimasta caratteristica in lui, anche nel suo secondo stadio; quando, uscito dal primo « sonno dogmatico », vi tornò a sonnecchiare con quel *quid medium* delle Dodici Categorie. La teoria delle Antinomie è, secondo me, il più caratteristico esempio di questa, bisogna pur dire, mania di costruttore filosofico di maraviglie occulte; tali da

---

(1) Cfr.: IV, pag. 78 segg.

sbalordire chi non aveva mai sospettato di portar nel proprio cervello un sì complicato arsenale di meccanismi.

Bisogna convenire che da tutte queste osservazioni risulta un Kant meno geniale di quel che si è creduto; un Kant pronto ad afferrare idee sollevate da altri (i nomi di Locke, di Hume e di Maupertuis si fanno subito avanti) per farne materia di enormi e quasi mostruose costruzioni del tutto arbitrarie. Un Kant insomma amante più di monumentali e maravigliosi sistemi, che della semplice verità.

Schopenhauer stesso, così devoto al suo maestro, ha notato in lui questa mania architettonica; mania che lo trascina, per puro piacere di simmetria ad inventare uffici inesistenti nel nostro Intelletto. « Finestre finte » le chiamò Schopenhauer. Ed è assai significante il notare che negli ultimi suoi anni Schopenhauer moderò non poco la sua eccessiva ammirazione verso Kant; tanto da scrivere che, con le sue arbitrarie costruzioni basate talvolta su vuote parole, Kant aveva insegnata la via alle mistificazioni di Hegel; il che è verissimo.

Kant avrebbe espresso con molto maggiore chiarezza la diretta visione che egli ebbe di tante parziali, sebbene importanti questioni se non fosse stato intralciato e deviato dalla continua preoccupazione di seguire i suoi predisposti schemi architettonici. — Ma d'altra parte questi monumentali schemi non sarebbero sorti nella sua mente s'egli avesse con chiarezza veduto la radicale importanza della questione sulla « origine delle idee ».

Che questa radicale importanza sia sfuggita agli occhi di Kant ne è sintomo l'aver egli conservato alla Logica l'antica dignità di Principio positivamente constitutivo. E' questo un fatto grave del quale si vedono gli effetti in tutto il suo pensare. Per citar solo un esempio, egli dice (Krit. d. r. V, p. 550. Recl.) sulla differenza tra Filosofia e Matematica, che « quel- « la si attiene solo ai Concetti generali; questa non

« può raggiunger nulla per mezzo di puri concetti, « ma ricorre subito alla intuizione ». Come se la Filosofia, andando dietro a pure astrazioni, possa concludere qualche cosa! Egli arriva a dire che « la Fi-« losofia deve attenersi ai giudizii discorsivi tratti da « puri concetti. La loro apodiitticità può ben essere « illustrata dalla intuizione, ma non dedotta da questa ». — Dove le ha mai vedute Kant « dottrine apodittiche dedotte da puri concetti?? Citi un esempio se lo trova! — Questo suo discorso è, invece, esso appunto un bellissimo esempio di un tal parlare senza *visione* di quel che si dice (1).

Le stesse cose dice nei Prelegomena § 7. Tali affermazioni sono agli antipodi del *no innate ideas* di Locke e di Hume e sono un ritorno deplorevolissimo ai sogni ontologici di una scienza *a priori,* alla quale la esperienza può servire, tutt'al più, di illustrazione!

Sarebbe fastidiosissimo addentrarsi nel laberinto di queste inconseguenze, incertezze e contradizioni kantiane. Esse, peraltro, sono assai interessanti come rivelazione delle perplessità in cui si dibatte una mente che, pur vedendo la negatività in cui si scioglie ogni tentativo di affermazione di un fondo (Grund) positivo, si ostina in un prolisso ripetersi delle sempre medesime questioni, piuttosto che cedere alla evidenza. Il lungo Capitolo sui Paralogismi non dice in sostanza altro se non che l'« essere senza modi » è un concetto senza valore positivo — il che è evidente per chiunque non sia acciecato dal naturale pregiudizio di una realtà assoluta (cosa in sè). Ma Kant è rimasto sempre tenacemente attaccato a questo pregiudizio; e ad esso ha sacrificato la verità.

Quanto a Schopenhauer, egli ripudiò la intromissione di una Logica autonoma constitutiva nel fatto

---

(1) Questo passo sembra un avanzo di vecchi pensamenti, rimasto per inavvertenza, tra le nuove vie prese da Kant.

della Conoscenza. Nondimeno nè anch'egli fu, in questo, perfettamente chiaro. Come vedemmo nel Cap. IV, egli parla di una Metalogica, come se nella mente vi fossero realmente forme di pensiero autonome, di proprietà esclusiva dell'Io conoscente (1). La ipostasi kantiana del soggetto, la ritroviamo in Schopenhauer causa ben visibile di incertezza tra le inevitabili contradizioni che ne nascono. In Kant portò addirittura (come abbiamo veduto) alla soppressione dell'importante Capitolo sui Paralogismi. Perchè è ben vero che ambedue i Filosofi insistono sulla inseparabilità correlativa di quei tre pseudoelementi (il Soggetto, l'Oggetto e il Fenomeno); ma quando nel modo più esplicito si è ripetuto, specialmente da Kant, innumerevoli volte, che quelle forme che egli pone come essenziali ad ogni fenomeno (il tempo, lo spazio, il principio di causalità e le categorie logiche) sono di pertinenza esclusiva del Soggetto; diviene impossibile a chiunque nel pensare non si contenta di parole, non vedere una separazione netta tra il Soggetto e l'Oggetto e perciò una loro particolare esistenza in sè.

Se io dico: questo appartiene a Caio e non a Tizio, nessuna protesta e nessuna spiegazione potrà distruggere la evidenza che Caio è una cosa e Tizio un'altra. Schopenhauer dice, è vero, un paio di volte, che quelle forme segnano il confine comune tra il Soggetto e l'Oggetto; e, in questo senso, appartengono ad ambedue; ma — punto primo — ciò è contradetto dalle numerosissime espressioni che rivendicano quelle forme al solo Soggetto. E — punto 2° — ciò non toglie la separazione. Tizio e Caio possono benissimo avere una proprietà in comune; ma non per questo, diventano una sola e medesima cosa. Kant, anzi, basandosi su tale separazione, ha cre-

(1) Cfr. fra altro: *Die Welt*, II, pag. 201 (ediz. 8ª). La Logica vi è chiamata: Scienza a priori.

duto poterci dare la spiegazione della invariabilità delle forme matematiche. Questa spiegazione riposa, secondo lui, sulla aderenza delle forme di Tempo e di Spazio al Soggetto; in quanto che la Aritmetica (il contare) suppone il Tempo; e la Geometria suppone lo Spazio. Il Soggetto diviene pertanto una, per dir così palpabile personificazione, che proietta le sue forme « ovunque il guardo giri », come chi vede tutte le cose nel colore dei suoi occhiali (1). Tale spiegazione è inaccettabile per la contradizione in cui s'involge, di un reale dualismo tra Oggetto e Soggetto, mentre afferma ogni dualismo (o pluralità) nascer solo dal Soggetto (2).

All'*Inventario* pertanto che Kant dice di averci dato circa le Forme che constituiscono l'Intelletto, debbonsi fare due obbiezioni:

1ª Quello di Kant, piuttosto che Inventario, deve dirsi Invenzione; poichè la massima parte delle osservazioni di Kant sull'Intelletto sono tutt'altro che un'analisi; sono positive costruzioni alle quali manca ogni base di fatto concreto.

2ª Noi abbiamo veramente (nel Cap. V) dato un « Inventario » delle Forme implicate nel fatto del conoscere; ma queste si riducono ad alcuni dati evidenti a chiunque; si tratta di osservazione empirica. Ma poichè l'Analisi nega a quei dati una esistenza indipendente, ne risulta impossibile costruirvi sopra positive teorie; mentre tale è l'enorme castello immaginato da Kant che sopra abbiamo ricordato.

---

(1) Cfr.: pag. 111.
(2) Cfr.: pag. 109.

CAPITOLO VII.

Sguardo storico.

Dopo aver nei precedenti Capitoli presentato un quadro del vero obbietto delle questioni filosofiche, dei confini in cui sono chiuse, non che degli equivoci che hanno turbato la esposizione dei due Filosofi (Kant e Schopenhauer) che avevano realmente avuta l'intenzione di uscire una volta dalla confusione dei sogni ontologici in cui sempre si è trascinata la Filosofia — vogliamo, come illustrazione. dare un rapidissimo sguardo alla storia di questo filosofare; il quale, nella fiducia che ai problemi che sorgono nella mente di chi pensa avanti allo spettacolo del mondo, debbano pure trovarsi positive e soddisfacenti risposte; è giunto brancolando sempre sui medesimi equivoci, fino alla rivoluzione che da Kant ha preso il nome; ma che fu preparata da circa due secoli di sospetti, di dubbi e cominciata veramente da Locke e, con assai più penetrante, larga e spregiudicata visione, da Hume.

L'Obbietto principale, espresso o implicito nelle ricerche di tutti i Filosofi antichi e moderni (gli scettici eccettuati) è stato sempre il medesimo: l'affermazione dell'Uno assolutamente reale di fronte alla pluralità fugace del mondo empirico. Dall'abbozzo di una lista di tali principii da me presentata nel Capitolo III, può aversi una idea della disparità di opinioni tra cui la speculazione si è sempre aggirata. In un solo punto sembrano tutti andar d'accordo: ed è che vera realtà possa e debba trovarsi solo nell'Uno; una Unità tutta *sui generis* detta « me-

tafisica » che non si trova nel mondo dei fenomeni, ma solamente nel pensiero. Perchè ben si potè da alcune scuole porre come fondamento unico la Materia; ma, come abbiamo ripetutamente veduto, la Materia suppone la Forma la quale è cosa intellettuale. L'Oggetto suppone il Soggetto; la cosa conosciuta il conoscente. Siamo sempre nella Dualità.

Gli è appunto dietro tali considerazioni che vediamo in Grecia la Scuola di Elea sovrastare alla Jonica per una più vasta visione dei problemi. La scuola Jonica si contentava del concetto di Materia, senza approfondire in quale rapporto esso si trovi col pensiero; e non si avvedeva della correlatività inseparabile tra cosa e pensiero tra Oggetto e Soggetto. L'aver ben mirato e veduto un tal punto, l'essersi reso conto che una vera, conclusiva scienza (dato che ciò sia possibile) dovrebbe sorpassare tale dualismo e raggiungere l'Unità assoluta — questo è il merito principale, se non addirittura l'unico, della Scuola Eleatica. La Jonica, invece, attenendosi senza critica all'illusorio concetto di Materia assoluta (Oggetto in sè) e dimenticando il Pensiero, cadeva nel puerile atomismo di Leucippo e di Democrito.

Questo, peraltro, non toglie (e ciò deve essere ben ricordato) che nel campo fisicamente oggettivo, gli Jonici abbiano veduto e detto quello che mai sarebbe uscito dalle nebbie dell'Uno ontologico eleatico (1). In ogni modo, tutte le scuole, comprese le materialistiche, sì le antiche come le moderne, posero l'Uno come obietto principale delle loro ricerche. — Perchè?

---

(1) Le stesse cose sono accadute nei tempi moderni. Le metafisicherie, dal Medioevo in poi, hanno il loro modello nella scuola di Elea, la scienza empirica, in quella Ionica. Ed essa cadde ugualmente nel puerile atomismo con gli scienziati del secolo XIX e dal quale solo oggi sembra voler uscire.

Giordano Bruno ha scritto un libro dal titolo: « Della Causa, Principio ed Uno ». Queste tre parole riassumono quello che, in un certo senso, può dirsi: una « idea fissa » nel cervello umano. Credenti e miscredenti, fedeli ed eretici, spiritualisti e materialisti..., tutti mirano a quel punto: la *causa causarum*, il Principio, l'Uno assoluto. — Perchè?

Parleremo di ciò nel prossimo Capitolo. Qui osserviamo solo che l'uomo è spinto verso quella Unità da due cause: dalla costituzione stessa dell'Intelletto e dalla speranza di trovare nel tranquillo miraggio dell'Uno immutabile, universale, un compenso alla fugacità e alla eterna guerra in cui si tormenta il mondo reale. A coloro dunque che, per una più acuta critica, avevano veduto ridursi a nulla il concetto di Materia o d'Oggetto assoluto, non rimaneva che rivolgersi alla Forma, al Pensiero. Quello infatti che ora troveremo assai particolareggiato in Platone e in Aristotele come fondamento assoluto del mondo, era stato già in massima, detto da Parmenide: « nel Pensiero hanno realtà le cose; « ma il Pensiero non può pensare il suo non esse« re; perciò il mondo è assolutamente reale ». Tale è il senso, se non precisamente la parola della celebre sentenza di Parmenide e l'aspirazione verso un punto di sicura, immutabile realtà, sembrava così aver raggiunto il suo ideale.

Noi esamineremo le parole di Parmenide nel prossimo Capitolo. Ora, lasciando da parte quello che in questo stesso tempo accadeva in India (l'altra sorgente originale e perciò di sovrana importanza insieme alla greca) — vediamo in Grecia, sempre dietro il miraggio di questo Uno metafisico, sorgere le prime concezioni filosofiche, basi di un lungo e laboriosissimo svolgimento di grandi intuizioni, di acute investigazioni, di prudenti critiche e finalmente di tormentosi dubbii. E giù giù dai Greci ai popoli eredi del loro pensiero mescolato ora spontaneamente ed ora a forza, con nuove concezioni re-

ligiose, giungiamo fino a noi trascinandoci dietro un carico di ricerche, di filosofemi sempre più intricati, sempre più confusi. Perchè quella prima spontaneità e sincerità greca, quando preconcetti e giudizii, frutto di complicate meditazioni non intorbidavano ancora ricerche che allora sorgevano — non può certo ritrovarsi nelle posteriori speculazioni. Uno solo era il pregiudizio antico; quello che è naturale nell'uomo: la fede che alle incertezze teoriche e alle illusioni pratiche della vita, possa contrapporsi una realtà d'altro genere, al sicuro dal dubbio speculativo e dalla instabilità di tutte le cose; e nondimeno sostanzialmente identica alla vita stessa, poichè è pur sempre l'uomo che vuol goderne, liberandosi dalle limitazioni, dalle miserie e dalle lotte che ne sono la conseguenza. I primi Filosofi greci li troviamo pertanto subito tendere all'Uno supremo con l'entusiasmo della fede in una felicità incolpabile quale non si trova nella vita reale. E' rimasto celebre il detto di Anassimandro: « d'onde le cose vengono, là anche ritornano. « E ciò è giusto; poichè esse pagano punizione e « pena dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo ». La vita reale, nella sua infinita pluralità dei fenomeni e perciò nella lotta è già sentita come una ingiustizia (ἀδικια) che merita pena (δυκην, τισιν) secondo l'ordine del tempo; e cioè scomparendo tutte alla loro volta nella morte.

Pitagora, Xenofane, Parmenide, Anassagora, Empedocle, Democrito... seguendo, alcuni più precisamente un bisogno di teoria e altri piuttosto l'impulso del sentimento, — tutti, in conclusione, vanno in cerca di terra ferma su cui basare la fugacità universale. Solo Eraclito sembra avervi rinunziato; « tutto passa » è il suo motto; e il superbo disprezzo che egli mostra verso i suoi predecessori, lo caratterizza come una di quelle rare anime disilluse, sdegnose di cercar conforto in fantastiche teorie.

D'altra tempra forse, ma nello stesso indirizzo di pensiero fu Protagora. « L'uomo è la misura di tutte le cose e la stessa esistenza o non esistenza loro è relativa all'uomo ». Questo dice Protagora; ed è, in altra forma e con maggior precisione, quello stesso che dice Eraclito. Di realtà assoluta, di *aeternae veritates,* non è più questione. Nè Hume nè Kant, nè altri hanno, in sostanza, detto di più su tal punto capitale. La cosa merita maggior considerazione che non si crede; ed io voglio dirne qualche cosa.

Farsi una idea completa del pensiero di Protagora non è possibile per due ragioni. Primo: perchè di lui non sono rimaste che poche sebbene chiarissime e significantissime parole. Secondo: perchè quel che ci vien riferito di lui, lo è sempre da avversarii e perciò da accettarsi con sospetto. L'avversione che una critica demolitrice della fede nella realtà assoluta del mondo e della sua bellezza assoluta, suscita nell'uomo, la troviamo già violenta contro Protagora. Egli fu scacciato da Atene e i suoi libri pubblicamente bruciati. Ma tutto ciò, come è noto, non basta a far condannare un uomo dai posteri. Che Protagora sia stato per lo meno disapprovato da tutti i filosofi, si può spiegare facilmente con quella naturale avversione contro un qualsiasi dubbio sulla realtà assoluta e sulla eccellenza del Mondo; avversione che, come rilevammo, è più potente della ragione. Che poi Protagora sia stato un « sofista » nel brutto senso della parola, può anche darsi; ma ciò non proverebbe altro se non che il coraggio di dire apertamente ogni verità lo si ritrova purtroppo più facilmente negli uomini di poco pudore che nei così detti: onesti. Troppe volte la onestà non è che timidezza, paura; e proclamare ad alta voce tutta la verità conosciuta, non è cosa da simile onestà. Nella storia del pensiero ciò è venuto anche troppo in luce. Nessuna maraviglia quindi che Protagora (dato che sia stato un so-

fista) abbia detto apertamente quello che, pur essendo principalissimo pel filosofo, fu da tutti più o meno evitato o velato, quando non combattuto apertamente (1).

Ma lasciando da parte questi due solitari — Eraclito e Protagora — e non curandoci dei veri sofisti (per es.: Gorgia), notiamo come il pensiero greco si andasse facendo sempre più preciso e più conseguente. Alle intuizioni poetiche, agli aforismi, succedeva una più calma e più logica esposizione dei concetti; e Platone con tenacia e con ampiezza d'investigazione fino allora ignota, riassume, approfondisce e, al tempo stesso, determina meglio quella aspirazione verso una realtà che si sottragga alla fugacità universale e a quel vago senso di colpa che sentimmo già nelle parole di Anassimandro. Se tutto ciò che esiste in modo determinato, individuato, passa e scomparisce, non passa però il loro tipo, la loro « idea ». Muore Bucefalo (dice Platone), non muore « il cavallo ». Muore Socrate, non muore « l'uomo », ecc. Le *idee*, i tipi originali di cui tutto il mondo non è che una copia imperfetta e passeggera — dice Platone — sono perciò la vera realtà, l'unico obbietto degno del saggio, l'unica fonte inspiratrice di nobili sentimenti, poichè con essi si sta al di sopra dell'individualità e delle sue miserie egocentriche (2).

Ora, poichè per quella tendenza all'Uno è naturale all'Intelletto il costruirsi una gerarchia di tali Idee in cui le inferiori (più circoscritte) sieno comprese in altre sempre più vaste; così anche qui si

---

(1) Troppo poco sappiamo di Antistene; ma l'aver egli osservato che i concetti « sono più larghi della cosa » e perciò incapaci di renderne ragione, mostra aver egli veduto dove fosse il tarlo del metodo ontologico. e cioè, (come abbiamo veduto) il non essere i concetti se non un pallido derivato della realtà concreta.

(2) Cfr.: Cap. IV, pag. 54 segg.

mirava ad una suprema Idea. Platone non sembra essere stato sempre della stessa opinione circa la Idea che dovesse porsi a capo di tutte. Egli oscilla tra quella del Bello, quella dell'Essere e (cosa di grandissima importanza) quella del Bene; idea che egli stesso proclama « superiore a quella dell'essere »; il che in lingua meno astratta, non viene a dire altro se non che il vero « Bene » non trova luogo nell'« Essere »; il che, alla sua volta, suppone nè più nè meno che la negazione della esistenza. Le parole infatti che Platone mette in bocca a Socrate morente, esprimono appunto questo concetto che è caratteristico della filosofia di Platone. Avremo occasione più innanzi di ricordarle; poichè tale appunto è la questione che dovrà occuparci nei futuri capitoli, dopo che saremo venuti in chiaro sul solo valore che può attribuirsi al concetto dell'Uno metafisico. Qui notiamo solo come lo spirito greco, nella sua universale genialità, abbia con Platone toccato, sia pure fugacemente, gli estremi confini del pensare. Ma quanto alla ricerca di una realtà assoluta, Eraclito e Platone dicono in fondo la stessa cosa: realtà assoluta non si trova nel mondo dell'esperienza. Ma Platone cercò un compenso nelle Idee, affermandole esistenti per sè stesse (quello peraltro che abbiamo ora udito sulla Idea del Bene, sembrerebbe escluderlo); Eraclito non vide terra ferma in nessuna direzione; non nella realtà empirica, non nel pensiero.

Quanto a Platone la stessa maggior precisione a cui, per opera sua, era giunto il filosofare, gli fe' anche sentire quanto infide fossero le acque su cui navigava; e la sua mente poetica cercò sostegni nei simboli e nella mitologia. Ma è veramente strano che egli non abbia veduto quale fosse il lato serio della sua stessa teoria delle Idee; e cioè il loro valore artistico: la visione del tipo nelle diverse produzioni della Natura; tipo che è il solo obbietto del-

l'Arte (1). Platone invece, si perde nelle più vaghe, insignificanti astrazioni, interpretandole come realtà ideali; per es. la parità, la disparità, l'aumento ecc. Cosa tanto più strana, in quanto gli scritti suoi appunto rivelano di quale splendida genialità artistica egli fosse dotato.

Nondimeno anche sotto una forma così falsa, deve riconoscersi il grande valore del pensiero platonico, non solo come filosofia dell'Arte, ma come filosofia della Vita. Perchè, se è vero che la visione « ideale » di quello che è tipo costante nei prodotti della Natura (animali piante ecc.) non giunge a produrre quella profonda mutazione dell'intimo che chiamiamo « religiosa », è anche vero che una tal visione « ideale » platonica, è dessa appunto il primo grado, o (come dice Schopenhauer) la prima iniziazione al mistero della Santità. Poichè il vero artista, nel momento almeno in cui vede veramente questo tipo costante, l'Idea delle cose, in quel momento nell'oblio di sè stesso sta sulla soglia della Santità. Lo stesso « amor platonico » tante volte deriso — quando un uomo può sinceramente *e senza rimpianto,* esclamare:

> perch'io te non amai ma quella diva
> che già vita or sepolcro ha nel mio cuore,

quegli è giunto quasi al distacco supremo da ogni fugace vanità della vita reale. Ma non vogliamo anticipare su quel che diremo tra poco. Del resto, sebbene interessantissimo, è questo un tema che pel nostro studio, non ha che il valore di illustrazione.

Tornando più strettamente al nostro, osserviamo che, insieme all'entusiasmo artistico trovasi nel

---

(1) Cfr.: Cap. IV, pag. 54. « L'idea platonica, oggetto dell'Arte » è il tema del III libro dell'Opera principale di Schopenhauer; ed è uno dei capolavori della mente umana.

genio greco in misura eminente anche lo spirito critico; e quel desiderio di precisione verso cui il pensiero si era avviato dai più antichi filosofi a Platone, si fece tanto più vivo da Platone ad Aristotele (1).

Aristotele è il primo cervello veramente critico sorto nel mondo — almeno nel nostro occidentale. Egli, certo, volle e cercò, com'è naturale e come vedremo, di scoprir terra ferma nella infinita mobilità di tutto; e, respingendo, ogni fantasia mitologica, volle dar forma razionale alle sue affermazioni. La ricerca perciò dell'Uno immutabile detto « metafisico », fu per lui oggetto di speciali cure e di nuovi artifici, in contrapposto ai suoi predecessori; i quali più o meno non avevano fatto che gratuitamente affermarlo. Queste elaborate ricerche di Aristotele fanno così di lui il primo creatore di quel che poi fu chiamato: un sistema filosofico. Combattendo Platone, egli ripudiò la esistenza delle Idee come reali per sè stesse, separate dai fenomeni; ma riconobbe la loro costanza ideale nella fugacità di questi. Egli vide chiaramente essere tale idealità inclusa nella stessa realtà empirica, in quanto che l'Idea non è che un *modo*, una *forma* di esistenza. Separarla perciò dalle cose empiricamente reali, è tanto assurdo, quanto il separar la Forma dalla Materia. Tanto la Idea, quanto il Concetto (astrazione) fanno parte essenziale della realtà stessa empirica. (Tutto ciò fu già chiarito nel Capitolo IV). Dal che seguiva che la Scienza non può trovare altra base fuori di quella che ci è data dai fatti concreti, individuati e non già da concetti generali, astratti.

Ma Aristotele non si contentò di questo; volle

---

(1) Una mia monografia più completa e più estesa sopra Aristotele, il lettore può trovarla nel libro: *Filosofia e Buddismo*.

anch'egli, seguendo il naturale impulso, aprirsi una strada alla conquista dell'Uno assolutamente reale, immutabile. La conoscenza empirica da lui posta come principio di ogni filosofare, divenne perciò per lui un lavoro soltanto preliminare. Poichè (pensò Aristotele) se io, eliminando i dettagli, mi solleverò a sempre più vaste visioni astratte, potrò (partendo appunto dalla pluralità empirica) giungere al puro Essere nella sua universale, assoluta Unità. In questo nuovo mondo consistente in puro pensiero, non avrò dunque che a scoprire le Leggi che lo governano; le quali, come leggi dell'essere universale, saranno le leggi stesse che reggono e governano il mondo empirico.

Aristotele precisava e completava (secondo la sua intenzione) la tesi di Parmenide, affermando non solo che Pensiero ed Essere (ossia pensiero ed esistenza reale oggettiva) sono la stessa cosa; ma che le « Leggi del pensiero » sono anche quelle della realtà empirica; e ciò non soltanto nel senso matematico, ma anche in quello logico. Aristotele procedeva a rovescio di quel che abbiamo fatto noi. Noi, infatti, abbiamo veduto le « leggi del pensiero » (la Logica) formarsi e modellarsi sulle forme matematiche; delle quali, malgrado della loro immutabilità, niuno avrebbe notizia, se l'esperienza non fosse. Aristotele pensò invece che la realtà empirica, nel suo svolgersi, si modellasse sulle leggi del pensiero. — Tale fu lo Schema del così detto filosofare *a priori*; il metodo degli Ontologi, che rimase e rimane, come naturale illusione, sempre pronto a risollevare il capo, press'a poco come un principe spodestato che non ha perduto la speranza (1).

Ciò posto, Aristotele si diede con grande zelo alla ricerca e alla compilazione di queste « leggi del

---

(1) Torneremo su questo punto nel Capitolo XII.

pensiero »; e credette esser entrato in porto annunziando quelle famose di cui parlammo nel Cap. IV. (Ciò che è, è; e ciò che non è, non è, ecc.). Il sillogismo doveva poi essere lo strumento (*Organum*) per dedurre da quelle supreme generalità il modo di comportarsi dei fatti concreti. A questo scopo Aristotele si prese la pena di investigare minutamente, con una pazienza addirittura eroica, le forme in cui si muove il pensiero quando i suoi concetti si collegano secondo quel che chiamiamo: verità (secondo il « Principio di ragione sufficiente). Egli creò così la Scienza della Logica.

E' cosa che fa veramente maraviglia come Aristotele non si avvedesse di quello che fu poi notato dagli stessi antichi (per es.: da Sesto empirico) e che nei tempi moderni fu apertamente proclamato meglio che da ogni altro, da Galileo — non si avvedesse, dico, Aristotele, che il ragionamento può dai particolari salire al generale; ma non mai scendere da questo a conclusioni particolari; e che perciò il sillogismo non ha alcun potere creativo; poichè quel ch'esso deduce dalla « Maggiore » vi era stato incluso per pura « induzione » empirica e matematica; come abbiamo veduto nel Capitolo IV.

Quando nel secolo XVII il *novum organum* trionfò, questo trionfo non fu che il riconoscere espressamente la impotenza del sillogismo. Galileo insiste precisamente su questo punto; ed osserva che la Scienza logica può essere utile per regolare l'andamento del discorso; ma non possiede alcun mezzo per scoprire nuove verità. In fatti la così detta « Maggiore » non può contenere altro se non quello che risulta dall'esame delle cose reali; visto che le così dette *veritates aeternae* si riducevano alle insignificanti tautologie del « ciò che è, è » ecc. Ma Aristotele, senza approfondire la questione, parlava ancora dietro la implicita supposizione delle *veritates aeternae*; e non pochi secoli dovevano passare perchè si venisse in chiaro sulla loro insussistenza.

Naturalmente questo piano di battaglia di Aristotele per la conquista dell'Assoluto e relative costruzioni *a priori* di verità scientifiche, rimase « a danno delle carte »; perchè, mentre non produsse nulla nelle stesse mani dell'autore, fu invece il mal seme di altre innumerevoli vane teorie che tutte suppongono lo schema ontologico.

Noi non sappiamo quanto Aristotele stesso sia rimasto soddisfatto di alcuni suoi poveri tentativi in questo senso. Ch'egli sia rimasto illuso a tal punto su questa pretesa scienza ontologica, pare appena credibile. Forse questo non fu che uno stadio del suo pensiero, poi sorpassato. D'altra parte, a quale scopo essersi presa la pena di creare la Scienza logica, se non appunto spintovi dalla speranza di farne lo strumento (*organum*) per dedurre verità concrete dalle verità generali? dalle *veritates aeternae*? O fu quell'enorme lavoro, semplicemente un *lusus ingenii*? Sarebbe cosa, questa, tutt'altro che aliena dallo spirito greco.

Comunque sia, deve notarsi che, a modo suo, Aristotele si è ben posta la domanda sulla « origine delle idee », e l'ha risoluta come noi moderni l'abbiamo risoluta. Perchè, abbia egli o non abbia creduto alle *aeternae veritates*, la via per giungervi egli cercò di giustificarla coll'appoggiarsi alla origine sperimentale di ogni « idea ». Il celebre *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* — se pure non in queste precise parole medioevali, lo si deduce evidentemente dal filosofare di Aristotele, come è stato sempre riconosciuto da tutti (1).

Egli distinse pertanto due aspetti dell'Intelletto: l'attivo e il passivo. L'attivo è così chiamato perchè dovrebbe essere l'insieme di quelle leggi del pensie-

---

(1) Vedi specialmente l'*Analit. post* (L. II). *Principium nostrae cognitionis est a sensu* (S. Thom. Summa, Quae. 84, Art. 6°).

ro che (come abbiamo veduto) secondo Aristotele, reggono e governano il mondo della realtà empirica. Esso è per lui la *forma mundi* e, come tale, deve dirsi attivo; è la ενεργεια che impone la sua forma alla Materia. Ora questa Materia viene giustamente considerata da Aristotele sotto due aspetti: la *materia prima* e la *secunda* (1). Se parliamo di casi particolari (oggetti o fatti empiricamente esistenti), la materia è già una materia particolare con le sue particolari qualità e tendenze fisiche, chimiche, fisiologiche, per es.: una pietra, il legno, il muscolo. In tal caso è essa stessa composta di altre materie, riunite sotto quel particolar modo di essere o forma, che chiamiamo: legno, pietra ecc. Questa è la materia che fu chiamata *secunda*; e di questa vale, per quel che ho detto, il *materia appetit formam*; come, di fatto, si vede in tutti i corpi col loro operoso, continuo trasformarsi.

Ora se vado in cerca della Materia di cui son formate non solo questa o quella *materia secunda* con le sue particolari qualità e tendenze, ma cerco la Materia di tutte le materie, giungiamo al concetto di Materia prima. Questa *materia prima*, poichè dev'essere il *substratum* (υποκειμενον) di tutte le *materiae secundae* con le loro qualità e tendenze; poichè (come espressamente insegna Aristotele) dev'essere capace di tutte le qualità, anche delle opposte, — diviene *eo ipso* priva di ogni qualità e di ogni tendenza. Essa è ridotta al semplice, vuotissimo concetto di *Essere puro,* al quale come già vedemmo (Cap. IV) non compete più l'appellativo di *ente,* essendo inconcepibile una esistenza qualunque, priva di ogni modo di esistere — priva di ogni qualità, di ogni forma. E' perciò perfettamente conseguente Aristotele quando, pur negando un cominciare ed un finire del mondo, chiama il sorgere ed il pas-

(1) Cfr.: Cap. IV.

sare delle singole cose, un sorgere *dal*, e un tornare *al* nulla; poichè il *substratum* (υποκειμενον) di *tutte* le realtà non ha realtà. Da ciò il suo rifiutare l'Uno di Parmenide e della Scuola di Elea. Egli cerca un Principio attivo e non un concetto ridotto alla pura possibilità di essere. La « materia prima » non poteva dargli nulla di attivo. Egli infatti, aveva creato pel concetto di Materia la nuova e convenientissima espressione di *possibilità di essere* (το δυναμει ὄν = essere in potenza), in contrapposto a quello di *essere in atto* (τὸ ενεργεια ὂν); perchè qualunque cosa realmente esistente, mentre è sempre un composto di materia e di forma, può essa stessa divenir materia di più complessi prodotti. Per es.: l'acqua (che ha per sue materie l'ossigeno e l'idrogeno) può divenire materia nella composizione dell'albero; e il legno divenire materia nella composizione del tavolino ecc.

Ogni cosa può essere *materia prima* di una particolar *materia secunda*. Ma, le nostre domande non si arrestano a questo *primo* della Materia relativo ad alcune *materiae secundae*; ma vanno naturalmente in cerca della materia di tutte le *materiae secundae*, e cioè, della materia prima in senso universale, o, come dissero gli Scolastici, *materia primo prima*; e qui ogni realtà scomparisce.

Ora ci aspetteremmo che Aristotele, volgendosi all'altra parte della gerarchia di Materia e Forma, avesse veduto che quel che ha detto della Materia, doveva dirlo anche della Forma. Perchè, come andando verso una Materia di tutte le materie, giungiamo ad una Materia priva d'ogni forma — ad un « essere senza modi »; così, spingendoci verso una Forma di tutte le forme, giungiamo ad una Forma senza materia; ossia: ad una Forma di nessuna cosa. Il che ricade nella analoga vacuità di un *modo senza essere*. Con tali discorsi si giunge, come si vede, a concetti così insignificanti, che è quasi ridicolo occuparsene, se non si tratta del constatare appunto la loro vacuità.

Ma Aristotele si ribella a tali conclusioni. Anch'egli doveva cedere al naturale pregiudizio dell'Uno assoluto; ed eccolo all'opera:

poichè (pensò egli) la Forma è per sè stessa attiva (1), la Forma delle forme sarà l'Attività stessa, l'« Atto puro »; attività che, non avendo più obbietto, rimane una parola senza senso. Infatti è inconcepibile una attività che non tende a niente, come inconcepibile è un moto che non vada verso qualche punto. Si ricade con tali espressioni sempre nelle assurdità dell'« agire in sè stesso », « muoversi in sè stesso », « vedere in sè stesso » come accade sempre quando di concetti che suppongono una relazione tra cose o punti diversi, si vuol fare enti reali per sè stessi.

Aristotele, in fatti, vedendo giustamente nella Forma un fatto intellettuale (Pensiero ed Essere sono la stessa cosa. Parmenide), disse che l'« Atto puro », la Forma delle Forme, non è che « Pensiero del pensiero ». Ed ecco trovato il Principio assoluto di ogni cosa, sia di fatto o sia di pensiero; la Realtà eterna, il Motore immobile, origine d'ogni moto, l'Uno assoluto, ecc.

Se non che bisogna chiudere gli occhi per non vedere che la ενεργεια, la Forza, non sono l'« Essere puro ». Ogni Forza è sempre un modo ben determinato di essere e ricade nel Dualismo di Materia e Forma. L'Essere puro è — nessuna cosa!

L'Unità che sembra raggiunta si scinde in mano al Prestigiatore.

Ma Aristotele non sembra darsi pensiero di tutto ciò. Quello a cui sembra tenere sopra tutto e di cui si vanta, è di aver stabilito il « principio del movimento ». Egli rimprovera a Parmenide e a tutti gli Eleati la mancanza di un tal Principio. L'Uno degli Eleati, dice egli, è inerte. D'onde traggono essi il

(1) Cfr.: pag. 136 segg.

« moto » continuo, evidente in tutta la Natura? Egli invece, nella sua ενεργεια elevata alla dignità dell'Uno, dice di aver trovato il principio del movimento; egli ha stabilito il « Primo Motore immobile » e ha cercato di giustificare questa assurdità meccanica col paragone del braccio « mosso dall'omero immobile », non badando al vero motore che è non già l'omero ma il muscolo attaccato all'omero; il quale muscolo, per far muovere il braccio, si muove come tutto ciò che agisce.

Egli adduce alcuni altri argomenti di pari valore, che tutti si riducono al famoso *standum est in primo.* Il che, certo, è necessario se si vuole affermare una realtà, un principio assoluto. Se non che questa affermazione è precisamente quel che si dovrebbe dimostrare.

Quanto ho detto, riguarda l'Intelletto attivo.

L'intelletto passivo, poi, è così chiamato perchè per sè stesso non è che *tabula rasa,* dove la sola esperienza viene a poco a poco imprimendo le sue forme e le sue leggi che sarebbero quelle appunto dell'Essere o Intelletto attivo, dalle quali è retto il mondo empirico. L'uomo non ha che quella seconda specie d'Intelletto: il passivo; ma può (dice Aristotele) partendo da esso, avere notizia di quello attivo, esistente per sè; il νουσ, l'Atto puro, il Motore primo... così che tutto è sistemato!

Non si può negare ad Aristotele una bella fantasia — cosa, del resto, che non fa meraviglia in un greco.

Nondimeno è facile perdonare simili favole a chi apriva un'era nuova nella Filosofia e procedeva perciò incerto e dominato dalla naturale fede in un positivo risultato delle ricerche filosofiche. Ma, questo a parte, è un grande merito di Aristotele l'essersi accorto che, per dare una qualche parvenza di base alle sue fantasie, gli è stato necessario prender le mosse dall'esperienza (da quello che si ha a portata di mano; il πρὸτερον πρὸς ἡμᾶς). Nessun al-

tro Filosofo dei tempi antichi ha sentito così fortemente — insieme ai più vasti problemi d'ordine generale — la inclinazione alle ricerche sperimentali; e questo, anche indipendentemente dallo scopo metafisico a cui egli le destinava.

Aristotele spinse in ogni campo con insaziabile curiosità l'occhio indagatore. La cosa fu così nuova che parve perfino ridicola. « Ecco il sapiente universale » — dice di lui il satirico Luciano — « egli t'insegnerà quanto vive un moscerino; fino a quale profondità giungono nel mare i raggi del sole: ei ti ragionerà sulla generazione, sul feto, sulla formazione dell'embrione nell'utero » (1).

Aristotele che aveva sognato una scienza *a priori* ontologica, indipendente dall'esperienza (la così detta « Filosofia prima »), apre così egli stesso la ricerca scientifica induttiva che, dopo di lui, resterà paralizzata per ridestarsi, passato il Medioevo, nel secolo XVII; e d'altra parte chiude, senza avvedersene, il grande periodo greco, in cui il pensiero si era spinto fiducioso nella ricerca di una assoluta realtà. Il tentativo di costruzione positiva in Aristotele resta del tutto insoddisfacente. Il suo Theos, il suo Motore primo immobile non è che l'antica naturale illusione simile a quella che, a distanza, ci fa prender per realtà l'apparente incontro di due parallele; o ci mostra un cerchio all'orizzonte, o ci fa vedere nel punto dove ci troviamo, il centro dello spazio infinito. Mai avrebbe veduto Aristotele quello che, pur fugacemente, fu veduto da Platone: e cioè che sullo stesso concetto di Essere non si può fabbricare solidamente; ed anzi, che il concetto del Bene

> che per tanti rami
> cercando va la cura dei mortali.

---

(1) *La Vendita dei Filosofi*, traduz. Settembrini.

si libra su quello della negazione dell'Essere. E tuttavia Aristotele stesso aveva veduto che il concetto di « essere puro » si risolve finalmente nella semplice Possibilità di essere!

Devesi peraltro anche dire che il Sistema di Aristotele, a quel che sembra, non ebbe mai dal suo stesso autore una esposizione completa, ordinata e definitiva. Vi si notano anche mutazioni di opinione sullo stesso argomento. L'opera di Aristotele è stata, più che altro, una discussione vasta e penetrante di ogni genere di problemi che si affollano avanti ad una mente geniale. Discussione fatta, non v'è dubbio, in vista di un concetto generale qual'è quello che i Filosofi chiamano: Sistema; ma bisogna riconoscere che queste discussioni non giungono quasi mai a ferme conclusioni. *Videtur semper dubitative loqui,* disse di lui Abelardo. Se è vero che egli insegnasse passeggiando, è anche vero che le sue ricerche vanno abbastanza spesso passeggiando, dove lo portano le analogie. Dal che nasce che del suo Sistema non possiamo oggi vedere che le linee principali ed anche con non piccola incertezza, dovuta in parte anche alle peripezie a cui gli scritti di Aristotele sono andati soggetti. Ma l'investigazione acuta in ogni campo, la critica quasi sempre appropriata, lasciarono traccie indelebili sulle quali, come ho detto, doveva poi tornare il pensiero al suo ridestarsi dalla notte medioevale.

Quello che indubbiamente risulta dall'opera di Aristotele è la presupposizione (del resto naturale) che la Filosofia non sia altro che Ontologia; e cioè: ricerca delle « leggi dell' Essere » (che per lui sono quelle del pensiero: la Logica) e che da queste Leggi sia possibile dedurre con certez;za assoluta, il modo di comportarsi dei Fenomeni. Tutto ciò in Aristotele è sommamente interessante perchè ci si svela con una ingenuità che ricorda quella dell'innocenza.

Come potrebbe — sembra egli voler dire — essere smentita la supposizione di una bella realtà nel mondo (Kosmos = ordine, bellezza)? E come potrebbe essere smentita la più spontanea aspirazione dell'*homo sapiens* — quella di conoscere che cosa sia questo mondo?

Dubbi di questo genere non trovano buona accoglienza nel cervello dello Stagirita, dal momento che « il Bene è lo scopo del prodursi di tutte le cose » — come egli afferma con amabile ingenuità (Metaf. I, 3). Ma nei secoli seguenti, quei dubbi a poco a poco crescono, si moltiplicano e divengono quasi il « pensiero dominante ». Nondimeno se la natura umana è tornata e ritorna spesso ai sogni dell'Ontologia (perchè naturalmente desiderati) devesi pur notare che l'antica ingenuità filosofica non si trova più nei tempi nostri.

Certo è che Aristotele non ha avuto il minimo sospetto d'essere stato egli appunto che, con la sua critica divenuta più rigorosa di quel che fosse stata nei suoi predecessori, chiudeva il periodo costruttivo in Filosofia ed iniziava quello della dissoluzione. La civiltà greca, infatti, contemporaneamente decadeva; e la Filosofia, perduta omai la fede in quel suo primitivo obbietto trascendente, si annegava, teoricamente, nello scetticismo; e praticamente, nei miseri sforzi per fingersi inaccessibile ai mali della vita.

Pirrone, Epicuro e Zenone lo stoico, chiudono la storia gloriosa del pensiero greco in una completa disfatta.

E' sommamente interessante la storia del pensiero greco nel suo spontaneo svolgimento dal sorgere fino al suo tramonto; poichè in essa ritroviamo la storia ideale, tipica della Filosofia; dalla fiducia e direi quasi baldanza giovanile, fino alla vi-

sione della sua impotenza. Storia perciò che si ripete nel pensiero moderno in linee, certo, più larghe e più complesse; ma in sostanza, con gli stessi episodii e con la prospettiva degli stessi risultati. Al riaprirsi della scena, dopo la catastrofe del mondo antico, dopo il triste periodo di universale ignoranza che ne fu la conseguenza e dopo la confusione e la trasformazione di tante opinioni accadute collo svolgersi del Cristianesimo, l'uomo tornava a quelli stessi dimenticati problemi che si erano agitati nel mondo greco; poichè essi sono naturali; sono nell'essenza dell'Intelletto. Ma la spontaneità ed anche la libertà del pensiero non erano più quelle. Se già nel primo periodo greco vedemmo la mente dominata dal pregiudizio naturale che il mondo coi suoi mali e colla sua vanità fugace, debba pur trovare in qualche modo, una giustificazione ed un principio di assoluta e felice realtà, — dopo il Medioevo e dopo la formazione del sistema teologico, erano divenuti due i pregiudizii che l'inceppavano: quello naturale e quello nuovo, artificioso, teorico: l'accordarsi con la teologia. L'impossibilità di una conciliazione tra la ricerca spregiudicata e tali supposizioni, non tardò a farsi sentire aspramente, sebbene non se ne vedesse la origine — almeno sui primordii. Ma dal secolo XVII in poi, è difficile ammettere una tale incoscienza. La ricerca spontanea e naturale del così detto « Assoluto », già naufragata nel periodo greco, diveniva ora più problematica per l'imposto accordo col Teismo e per la maggiore chiarezza e precisione a cui, declinando il Medioevo, si avviava il pensiero coll'aiuto appunto del risorto pensiero greco. Il faticoso e nobile sforzo di conciliazione culminante nel Tomismo, segna con la sua rapida caduta, il chiudersi del Medioevo, in modo molto più caratteristico della usuale data della scoperta dell'America. Il risveglio intellettuale era cominciato in Italia e poi in tutta Europa già nel 1200. Nel 1300 l'Europa era già fuo-

ri della notte medioevale. Ma dopo quel brevissimo momento di equilibrio che ha la sua più bella espressione nella Divina Commedia, il nuovo prese il sopravvento e le ricerche filosofiche vollero sempre maggiore indipendenza, pur tra le molte difficoltà e i serii pericoli. Da Cartesio in poi sono pur troppo visibili le esitazioni e i sotterfugi per salvare da una parte le verità conosciute e dall'altra, sè stessi dalle persecuzioni e dal rogo. Le ricerche filosofiche prendono pertanto, a poco a poco quel carattere penoso di sofisticheria e di insincerità che caratterizza generalmente i filosofi moderni (compreso Kant) in confronto alla bella franchezza degli antichi. Poichè mentre alle antiche illusioni ontologiche e alla loro buona fortuna basta, come causa, la spontanea fortissima tendenza naturale verso di quelle, mancò nei moderni la libertà di mirare a fondo e dire quello che si vede. La franca spontaneità e quindi il grande valore della speculazione greca è tutta una cosa con l'invidiabile fortuna di non avere avuto quel popolo un « libro sacro »; il quale, col tempo diventa per necessità la palla di piombo al piede dello schiavo. Da ciò il faticoso e incerto procedere del pensiero dal Rinascimento in poi; e da ciò il triste spettacolo della filosofia moderna che altro non sa fare che barcamenarsi tra la vecchia Ontologia e l'ancor più vecchio Materialismo, condito qua e là di sciocchi ed anche perversi paradossi — tipo Nietzsche. Così che l'Ontologia, alla quale ingenuamente si volge la mente umana nel suo primo filosofare ma che presto svela come dalle sue vuote forme non si possa cavare realtà di nessun genere — trovò appunto nei tempi moderni chi ebbe l'ardire di presentarne come eseguito lo Schema, secondo le traccie accennate (ma non seguite) da Aristotele. — Parlo di Hegel.

Hegel è veramente una persona significantissima nella storia della Filosofia, perchè per lui si è potuto vedere in atto che cosa veramente l'uomo

desiderebbe trovare nella Filosofia: — la derivazione del reale dall'astratto. Hegel non solo ha veduto che ogni costruzione ontologica è campata sul vuoto, ma anzi, espressamente, fa appunto di questo vuoto, la base del suo sistema. Il Concetto di « essere puro » — dice egli — è identico a quello di « non essere ». E ciò, non v'è dubbio, è evidente; è quello precisamente che abbiamo detto noi a proposito dell'« essere senza modi » o della « Materia prima » o della « Forma pura ». Sono tutti concetti che, perduto ogni valore positivo, non conservano se non quello di Possibilità. E poichè, per quanto si è detto nei Capitoli precedenti, i concetti, il discorso, il raziocinio non hanno senso se non lo ricevono da ciò che è reale, determinato, concreto — così è naturale che discorsi composti di concetti impoveriti fino alla evanescenza e basati sul vuotissimo di tutti i concetti (l'Essere puro) non dieno luogo che al più insensato discorrere che mai sia stato udito in questo mondo (1).

---

(1) Dal Capitolo su Hegel, nel mio libro: *Filosofia e Buddhismo*, riporto qui la seguente Nota.

« Citare esempii ci porterebbe troppo per le lunghe. L'Enciclopedia è una miniera inesauribile. Basta aprire a caso il libro per trovarsi nell'imbarazzo della scelta solo per chi non ne avesse idea, trattandosi di cosa che non si può credere sulla parola altrui, citerò a caso i seguenti brani; ma rammentando che tutto il libro è su questo tono.

« L'essenza (Wesen) come essere per mediazione di sè stesso, per mezzo della negatività di sè stesso, contiene il negativo, come determinazione immediatamente tolta, come apparenza; ed è riflessione, relazione a sè stesso, solo in quanto essa è relazione ad altro che immediatamente non è che una posizione e cosa mediata » (§ 64).

« La prima elementare materia è la sua pura identità; non come intima, ma come esistente, ossia la relazione con sè stessa, come indipendentemente determinata contro le altre determinazioni della totalità. Questa intima essenza della materia è la luce » (§ 219).

« Come essenza astratta della materia, la luce è l'assolutamente leggero e, come materia, infinita; ma come materiale idealità è inseparabile, è un semplice esser fuori di sè » (§ 220).

La cosa è tale che, maravigliati, ci domandiamo come mai simili vaniloquii siano stati una volta presi sul serio e, in fondo, esercitino sempre un qualche fascino anche su persone che se, filosoficamente, debbono dirsi mancanti di critica, sono per altro, in altri campi persone rispettabili. Ma la cosa è tutt'altro che strana; anzi è naturalissima.

Ci siamo già fermati su questo punto che merita particolare attenzione; perchè è una delle tante conferme (e forse la più notevole) della dottrina di Schopenhauer sul Primato della Volontà sull'Intelletto, di cui, più avanti, parleremo. Qui richiamando il già detto, aggiungo che chi pensa, desidera naturalmente di ritrovare nel campo delle teorie filosofiche, la espressione, anzi, la conferma solenne e generale di quel che l'istinto dice in ogni suo singolo atto concreto, e cioè che (in linguaggio popolare) il mondo è una realissima e bellissima cosa.

Venga dunque un fantastico illuso o un furbo, a dirgli: « io ho dimostrato che il mondo è una bel-« lissima e realissima cosa », e gli applausi non gli mancheranno. Come in fatti potrebbe trovarsi in errore chi dice quello che tutti vedono e sanno? Anzi: a che leggerlo un tal libro?? Certamente; se esso dice che il mondo è una realissima e bellissima cosa, non dice altro che la pura verità!

Negli « hegeliani » in fatti, si trova sempre (anche se non espressa) questa intima convinzione: « certo, lo svolgimento del sistema non regge; ma, « in fondo, è vero ». Se non che questo « fondo » (diciamo noi), altro non è che l'impulso cieco che chiamiamo vita e non già una visione intellettuale.

« La luna mostra solo montagne e crateri e l'accensione di questa rigidità in sè stessa » (§ 223).

Prego il letore di verificare la fedeltà della traduzione — se pure si può parlare di tradurre fedelmente quando si tratta di parole senza senso.

E' ben vero che Hegel doveva poi anche mettersi d'accordo con una Religione che proclama il mondo *vanitas vanitatum* e inquinato da una colpa originale; ma... colle parole, si accomoda tutto!

Lasciando ora questo episodio moderno e tornando alla disfatta in cui vedemmo chiudersi la Filosofia greca, non è difficile l'accorgersi che oggi il pensiero, per naturale andamento, è bene incamminato su quella medesima strada.

L'incomparabilmente più vasto campo delle conoscenze moderne in confronto a quello greco, per l'enorme numero e varietà di fatti che il microscopio da un lato e il telescopio dall'altro ci hanno svelato, non ha potuto e non può modificare i risultati speculativi a cui giunse già la Filosofia greca. La scienza rimane chiusa nel campo delle relazioni tra i fatti della realtà fenomenica (esterna ed interna); sia che si tratti delle inaccessibili profondità dello spazio infinito o di quelle ugualmente inaccessibili dell'infinitamente piccolo, non che di quelle dell'intima coscienza. Un confine, sia nel piccolo sia nel grande, è una di quelle illusioni naturali a cui la coscienza non può sottrarsi sebbene possa riconoscerne la insussistenza, come abbiamo notato più volte adducendo l'esempio del cerchio dell'orizzonte.

Come chi si trova tra due specchi paralleli vede avanti e dietro a sè una serie di immagini che si ripete all'infinito; così nel piccolo e nel grande non si trova fine e gli stessi problemi, sotto nuove forme, si riproducono all'infinito; poichè le relazioni tra i fenomeni sono pur sempre quelle stesse, sia che si tratti di cose che tocchiamo colle mani, sia di nebulose le cui distanze non trovano più modo di essere espresse; e sia ancora che si tratti dell'infinitamente piccolo. Ogni principio, ogni fine o confine, ogni base, ogni elemento, preso in senso assoluto — è una parola senza realtà, senza significato.

Di tutto ciò vanno oggi finalmente a poco a poco accorgendosi gli Scienziati credendo di scoprir cose nuove, mai sapute da nessuno; mentre le conclusioni verso cui lentamente camminano, sono le stesse colle quali si chiuse già la storia del pensiero greco.

E' veramente maravigliosa la genialità di questo popolo che, da sì poco materiale di osservazione quanto era a sua disposizione, seppe sollevarsi alla visione esatta del sistema copernicano (Aristarco di Samo); s'avvide della eccentricità dell'Eclittica (Ipparco); ebbe l'idea, certo, embrionale ma pur chiara, della Evoluzione delle Specie (Anassimandro); riconobbe l'assurdità del limitare la vita animale al nostro solo pianeta ed ammise perciò la pluralità dei mondi (Anassimandro (?), Democrito, Anaximene, Plutarco); vide la soggettività di ogni percezione sensibile (Aristippo, Platone, Stratone, Epicuro ecc.); si elevò ad altissime intuizioni matematiche (Pitagora, Euclide, Pappo, Apollonio, Archimede ecc.); scoprì la teoria delle ondulazioni dell'aria come causa dei suoni (Lasos, Hippasos di Metaponto, Archita di Taranto); comprese la identità fondamentale della realtà oggettiva con l'Intelletto (Parmenide, Aristotele); la irrealità di una Materia Prima (Platone, Aristotele); la insostanzialità e relatività universale (Protagora, Eraclito, Pirrone, Enesidemo, Sesto) e intravide perfino l'idea di una ineffabile Liberazione religiosa nel concetto puramente negativo del Bene trasportato al di là dell'Essere — il che, parlando senza metafore, vuol dire semplicemente negazione di tutto ciò che noi possiamo sentire e pensare.

E tutto ciò, senza parlare delle Arti; dove non deve dimenticarsi avere i Greci, per i primi, veduto e ritratto il tragico della vita nelle sue passioni, nei suoi dolori e nella sua vanità.

Da quanto si è detto in questo Capitolo risulta che la Storia della Filosofia, dal suo nascere fino all'accorgersi dell'assurdità di conquiste positive oltre le empiriche — è così lunga, solo perchè l'uomo parte dalla naturale supposizione che tali conquiste positive sieno non solo possibili, ma sicure e a lui dovute; e alle quali un animo bramoso di teoria, tiene quanto alla propria vita; e corre perciò applaudendo senza critica dietro a qualunque promessa di tal genere, anche la più vana — come appunto accadde con Hegel.

Da ciò il mettere, almeno provvisoriamente da parte la questione principale (se la « Verità » abbia un valore indipendente dalla mente umana) quasi per prender tempo e prepararsi a risolverla; oppure (e tale veramente è il caso) volgendo il tergo ad una questione che stronca d'un tratto ogni trascendente speculazione.

Questo spiega come le voci di Eraclito, di Protagora, di Antistene e d'altri, sieno rimaste *vox clamantis in deserto,* e tali naturalmente resteranno e dobbiamo finalmente anche aggiungere: non del tutto senza ragione. Perchè, certo, noi ammiriamo la investigazione coraggiosa che non si arrende o viene a patti avanti a verità che la natura umana abborre; ma dobbiamo pur riconoscere che, considerando solo praticamente la vita, la quale si compone di desiderii, di azioni e di passioni, l'opera di una Filosofia, diciamo così, più accondiscendente, che non si spinga alle estreme conclusioni, riesce (almeno in certi tempi) se non forse più utile, certo più piacevole. Potrebbe una tal Filosofia (come tante ve ne sono state), tenere il posto « del ben richiesto al vero ed al trastullo ».

Ma sia di questo quel che si vuole, devesi pur riconoscere che vi sono anime, per quanto singolari, per le quali la verità è la suprema aspirazione; *fiat lux... et pereat mundus!* e a tali anime il trastullo non basta. Aristotele che, anche speculando,

non perde di vista il mondo, scrisse che « il significato della vita sta nell'attività dell'animo, secondo ragione (κατὰ λόγον) e certo, dentro certi limiti, ciò può bastare all'uomo normale. Ma Aristotele non avrebbe mai sospettato che potesse darsi il caso straordinario di chi, appunto perchè vede la vita κατὰ λόγον, la trova senza significato.

Forse il lettore si domanderà come e perchè in questo rapido sguardo sulla storia del pensiero greco, io non abbia fatto menzione del Neoplatonismo, mentre è desso che, storicamente ne costituisce l'ultima fase.

Ma il Neoplatonismo deve la sua origine non al conseguente svolgimento del pensiero greco ben collegato nelle sue fasi; esso sorge nel III secolo (d. Cr.), quando la disillusione sulle speranze umane non era più in qualche solitario pensatore, come fatto sporadico (per es.: Anassimandro, Eraclito, Platone); ma era, più o meno, in quasi tutti gli animi più elevati. In questi la intelligenza non poteva appagarsi della popolare mitologia cristiana; e poichè non poteva trovare altrove una base alla cultura se non nel pensiero greco, si rivolse a Platone, il quale realmente aveva in grandi linee e con grande genialità, veduto e discusso il problema della fugacità di tutto, così ostica all'eterna brama di vita. In Platone la nuova coscienza colta trovò le forme più convenienti per esprimersi, come quella popolare le aveva trovate nel simbolismo e nella mitologia del Nuovo Testamento.

Da ciò il geloso antagonismo tra Cristiani e Neoplatonici. Perchè se l'avvedersi che, in fondo, ambedue le scuole volevano dire la stessa cosa, riusciva difficile ai Neoplatonici, era poi del tutto impossibile alle masse popolari e a chi le guidava. Queste, con la potenza del numero, vinsero; ed ogni

scuola filosofica greca fu brutalmente soffocata; ma l'influenza del Neoplatonismo, che aveva resistito per quasi tre secoli, fu grande nello stesso Cristianesimo.

In ogni modo il Neoplatonismo non è che un risorgere, un ritorno al pensiero greco; non una nuova fase di quello. Plotino, il più notevole della nuova scuola, è da chiamarsi mistico, piuttosto che filosofo. La disfatta in cui vedemmo chiudersi la Storia della Filosofia greca, ne emerge ancor più chiaramente; ma non è un fatto nuovo.

CAPITOLO VIII.

a) L'Uno Metafisico

b) (RIASSUNTO DEL SIN QUI DETTO)

Come abbiamo veduto nei precedenti Capitoli e specialmente nel VII, i tentativi dei Filosofi sono stati spontaneamente sempre diretti alla affermazione di un Principio unico, supremo, da cui nascesse, o derivasse, o emanasse, o dipendesse... il mondo; un Principio che rispondesse, insomma, al desiderio di trarne quel che, con termine certo vago ma non improprio, fu detto: ragione del mondo.

Parmenide sembra essere stato il primo a cercare di rispondere con qualche argomento a tale desiderio. Prima di lui non troviamo che affermazioni *ex tripode*. E siccome il suo argomento è diventato poi lo scudo degli Ontologi, così è importante averne una più chiara idea.

La tesi di Parmenide, già da noi riportata nel Cap. IV, p. 60, dice: « il Pensiero e l'Essere sono la stessa cosa ». Ed a questo aggiunge un enigmatico « l'essere è ».

L'Uno prende in Parmenide il nome di « Essere ». Parola molto semplice; ma che nella sua universalità non dice se voglia designare una realtà per sè stessa esistente o non sia piuttosto null'altro che un nome collettivo che accenni alla infinita moltitudine di cose concrete, quali le vediamo nel mondo. In linguaggio scolastico potremmo dire: non si capisce se questo Essere lo si debba intendere: *ante o post res* — due interpretazioni del resto (e lo dico subito) prive di senso sì l'una come l'altra.

Certo, per noi, che abbiamo dichiarate assurde tali ipostasi di parole, questi discorsi sanno quasi di pazzia. Che può mai significare: « l'essere è » quando non vi è niente? E come può dirsi che una cosa sia, senza Essere?

Ma, tant'è; con gli Ontologi si ha da fare con tali scherzi. E bisogna pur tener loro dietro se si vuol sbarazzare certe questioni che sarebbero serie, dalla confusione che vi hanno portato.

Se prendiamo pertanto a considerare da prima l'Essere come reale per sè stesso (tolta la esistenza di ogni cosa) non abbiamo da aggiunger nulla a quel che abbiamo detto sull'assurdità di un « essere di nessuna cosa ». E' la stessa questione già toccata nel Cap. III, 38, sotto il nome di « Essere senza modi ».

Se prendiamo poi l'Essere nel senso in cui tutti lo intendiamo, e cioè come espressione collettiva dei fatti concreti, la tesi di Parmenide viene a dire quello che abbiamo veduto nel Cap. IV sulla « Origine delle idee »; e cioè che il Pensiero (che si compone di concetti) è tutt'un fatto col fenomeno concreto, determinato.

Fin qui dunque (se l'« Essere » non è che un nome collettivo) andiamo d'accordo col filosofo greco. Ma quel che Parmenide aggiunge (l'enigmatico: « l'Essere è »), ci ripiomba nell'oscurità. Gli Ontologi hanno veduto in queste parole la prova della necessità dell'essere; la così detta: *necessitas essendi ex se*; e con ciò, la realtà assoluta del mondo.

Vediamo un poco.

Qui con la parola « essere » non si può più intendere la collettività delle cose empiriche; perchè se così s'intendesse, non altro si verrebbe a dire se non che le cose sono; e cioè: « ciò che è, è » — e questo lo sapevamo. Ma — spiegano gli ontologi —: poichè pensiero ed essere sono la stessa cosa ed il Pensiero non può pensare il non pensare, perciò esso è necessario e, per conseguenza, anche l'Essere è necessario.

Al che si risponde che non c'è nessuna difficoltà a concedere che l'Essere assolutamente vuoto, sia. Concedere il niente non costa niente. Ma, anche riferendo le parole « l'essere è » alla realtà concreta (alla coscienza che abbiamo dei singoli fenomeni) non ne emerge verun accenno ad una sua necessità. Perchè, certamente, nessuno può immaginare attualmente il proprio non-essere; non si può aver coscienza dell'incoscienza. Ma, d'altra parte, è un fatto ovvio che la coscienza si può perderla.

Ben si potrebbe obiettare che se l'« essere » sparisce per chi per es. cade in deliquio, rimane tuttavia per chi sta osservando quel caso. Ma questo non dice altro se non che l'« *essere* » (e cioè quel fatto osservato) suppone un osservatore; suppone cioè il fatto della coscienza; ma non già che la coscienza sia necessaria in sè stessa.

Tali sofismi sono stati assai bene accetti agli Ontologi i quali, hanno sperato trovarvi quella *necessitas essendi ex se* che è la loro terra ferma nell'oceano infinito e fluente della realtà empirica.

Quanto poi a questa Necessità, richiamo qui le osservazioni già fatte nel Cap. V (p. 94) sul suo significato essenzialmente relativo a due termini; e dalle quali risulta insensata la espressione: necessità in sè.

Il Pensiero o la Coscienza può dunque ben dire con Parmenide: senza di me non v'è esistenza; ma della sua propria indipendente necessità, non può farsi mallevadore.

Per lunghi secoli le illusioni ontologiche hanno dominato. Ma ciò non deve far maraviglia, visto che a ciò siamo portati dallo stesso impulso vitale, dall'amore alla vita, che si ribella alla visione della sua fugacità e della mancanza di assoluta realtà. Può dirsi veramente che l'affermazione dell'Uno assolutamente reale non è che il desiderio stesso istintivo di vita, tradotto in linguaggio filosofico. E', in fondo, la brama di sentirsi assolutamente reali, pos-

sessori della Vita universale; sentirsi eterni in essa, malgrado della nostra fugacità individuale.

Da tutto ciò si comprende anche perchè la questione sulla « Origine delle idee » abbia tardato sì a lungo ad esser seriamente esaminata; un tale esame metteva per sè stesso in dubbio la assoluta, indipendente realtà del pensiero con tutte le sue trascendenti costruzioni; mentre precisamente nel pensiero e solo nel pensiero poteva sembrar possibile quello che nel mondo dei fatti non si trova: la realtà assoluta. Perchè le astrazioni, i concetti, per la loro essenziale mancanza di precisi contorni, posson sembrare sottrarsi al moto che transforma incessantemente ogni cosa reale, concreta; e lo possono sembrare tanto meglio quanto più vaste esse sono. Così che si comprende come la massima di tutte le astrazioni, il concetto del puro Essere, l'*Uno*, resti perfettamente intatto da ogni variare. Dove non è nulla, certo, non accadono variazioni! Questo concetto perciò offre l'apparenza di quella assoluta stabilità e ad esso l'uomo si appiglia, magnificandolo con diversi nomi: ente supremo, realtà metafisica, trascendente, *ipsum esse, ens realissimum* ecc.

Ma v'è di più. Ogni scienza, ogni filosofare non è che la ricerca di quel che di comune vi è tra i fenomeni, sia come Sostanza, sia come qualità o forma; e poichè non vi è confine a tale tendenza sintetica, così ogni Scienza, ogni Filosofia tende per sua natura a quest'uno intellettuale che si erge avanti ad ogni speculazione, come sua ultima mèta. Al desiderio dunque istintivo si aggiunge la forma stessa essenziale della coscienza e del pensiero la quale ci mostra un punto di assoluta semplicità che noi interpretiamo subito come assoluta realtà, mentre (come nel punto matematico) non si trova in esso che possibilità di esistenza; in verità non vi è nulla.

Io non starò a ripetere qui le considerazioni già fatte sull'ambigua vacuità di un tal concetto (1) nel

(1) Vedi specialmente: Cap. III e VII.

quale si estingue senza positivo risultato, ogni Scienza, ogni Filosofia. E' un tema questo su cui abbiamo detto abbastanza nei Capitoli precedenti e sopra il quale è tempo sprecato l'insistere; perchè — tranne estremamente rare eccezioni — l'uomo è, a questo riguardo, per sua natura, irremovibilmente deciso a non voler vedere. Per quelle poi rarissime eccezioni, è cosa evidente che, fatta astrazione da tutto ciò che esiste di fatto, alla parola «essere» non resta che il significato della semplice possibilità di esistenza; ma quello di esistenza, è cessato.

Abbiamo veduto nel Cap. precedente, a proposito di Aristotele, a quali sogni l'uomo spontaneamente si appigli per sfuggire alla evidenza di tali conclusioni, come il naufrago che si aggrappa disperato a qualunque parvenza di solidità. Quei tentativi di Aristotele sono poi divenuti coi secoli quasi lo Statuto di questa pretesa scienza ontologica — la scienza delle forme dell'essere; le quali, scoperte e fissate in canoni detti *a priori* (e cioè tratti dai concetti stessi, dalle astrazioni, senza curarsi dei fatti reali) dovrebbero constituire appunto la Scienza dell'Ontologia. Noi invece non abbiamo trovato in tutto il mondo del puro pensiero — e cioè: fatta astrazione dei fenomeni concreti e delle due vuote Unità del Soggetto e della Sostanza — nulla più che le forme matematiche e la evanescente fantasmagoria dei concetti, tanto più vuoti quanto più vasti; e incapaci perciò di fornirci giudizii positivi, se non basandosi quanto più strettamente si può sulla realtà empirica, concreta; dalla quale i concetti traggono tutto quel valore che possono avere.

A proposito di quel che ho detto sulla essenziale tendenza della Scienza all'Unità, devo notare che io non ho fatto distinzione tra fisica e psicologia; e cioè tra fatti esterni ed interni. Nei fenomeni psichici sono implicate le medesime forme schematiche esaminate nel Capitolo V; e cioè: di qualità, di quantità, di successione ecc., termini che suppongo-

no il Tempo, lo Spazio, la Causalità, la Sostanza e il Soggetto conoscente.

Non si deve dimenticare che è cosa tanto falsa di fatto quanto comune tra i Filosofi il parlare di sentimenti o di affetti o, generalmente, di « sensazioni », facendo del tutto astrazione dal Tempo e dallo Spazio; senza badare cioè che tutte quelle cose sono chiarissimamente localizzate in qualche parte del corpo come in qualche tempo della sua esistenza. Ogni coscienza di fatto, — il pensare, compreso — accade in qualche parte del corpo. Non esiste una « sensazione in sè » fuori di tempo e di spazio. E' questa una finzione; una delle tante ipostasi di parole, in uso tra i Filosofi.

Nel caso psichico la Sostanza prende il nome di Anima o Io o Persona ... o comunque chiamar si voglia.

Ora la mancanza di realtà assoluta (in sè) in tali unità, che siamo venuti rilevando in tanti casi particolari già fin dal Capitolo III, la ritroveremo in senso universale nei prossimi Capitoli quando, per la Sintesi schopenhaueriana di Volontà-Forza (giacchè il discorso ci ha ormai condotto ad essa) vedremo e studieremo la correlatività dell'Oggetto e del Soggetto nel suo massimo, universale, eppure empirico aspetto: quello di Volontà-Forza ed Intelletto.

Ma quella « sintesi schopenhaueriana » è tale che ne risulta rovesciato completamente l'antico modo di filosofare con tutte le sue conseguenze. Il metodo seguito dallo Schopenhauer può dirsi la esatta antitesi della Ontologia. Il discorso serve a Schopenhauer a descrivere e chiarire i fatti e i loro rapporti; non già a *dedurli* da principii *a priori*. Non è perciò possibile intendere il significato di quella sintesi da una semplice definizione. Noi — seguendo il metodo induttivo — e cioè presentando, analizzando e confrontando prima molti casi reali — dobbiamo non solo intenderne il significato, ma

anche scoprire ed evitare quelle inconseguenze nelle quali Schopenhauer cadde, portando infelicemente nella esposizione del suo Sistema serie difficoltà d'intendimento, delle quali il Sistema stesso sarebbe stato perfettamente libero.

Siamo giunti così finalmente alla soglia dell'edificio schopenhaueriano. Prima di varcarla vogliamo volger lo sguardo sulla strada fatta e sulle conclusioni a cui siamo giunti e, riassumendole, metterne in ancor maggiore evidenza la importanza.

b) RIASSUNTO

Io spero d'esser riuscito a fare accorto il lettore circa un fatto assai semplice ma pure fonte principalissima delle immense complicazioni ed equivoci che regnano nella Filosofia. Questo fatto, o piuttosto difetto, è il non avvedersi della identità fondamentale tra Concetto e Oggetto concreto, determinato; così che, tolto l'Oggetto, nè anche il Concetto ha più luogo.

Per quanto ormai generalmente si confessi tale identità, pure nel filosofare essa viene, si può dire, sempre dimenticata. Anzi il Discorso, di qualunque specie sia, tende per sè stesso a questa ipostasi del Concetto, facendone (ora di uno ora di un altro) un fatto esistente per sè; un punto di partenza per « deduzioni » di più o meno vaste conseguenze. L'antichissima abitudine di prender parole per cose, è naturale e sempre in efficienza.

Noi abbiamo appunto voluto attrarre tutta l'attenzione del lettore su questo abuso, mostrando che il Concetto altro non è che il fatto concreto, l'Oggetto; ma impoverito più o meno di quelle determinazioni che lo fanno reale — l'« individuo »; *haec res*.

Dal che risulta che il voler ricavare dal pensiero notizie positive sulla essenza delle cose e sul lo-

ro agire, è come voler ricostruire dalle ombre le forme degli oggetti che le proiettano.

Ciò ch'io dico è una semplice constatazione di fatto; ed è quello stesso che, sotto il nome di *organum novum*, sostitui dal 1600 in poi, la « induzione » alla « deduzione » ontologica dalle *veritates aeternae* dei tempi passati. Ma sebbene le scienze battessero ormai sicure la nuova strada, i Filosofi rimasero sempre impegolati negli equivoci nascenti dal ribellarsi alle conclusioni finali negative verso le quali vedevano inevitabilmente tendere il nuovo metodo analitico, induttivo. Seguitarono perciò, senza rendersene conto, a fare appello alle *aeternae veritates* servendosi *implicite* della ipotesi di una esistenza originale dei Concetti, indipendente dai fatti e della esistenza di Principii e di Leggi *a priori*, regolatrici non solo del Discorso (Logica), ma constitutiva della stessa realtà empirica.

Dal nostro studio risulta invece esclusa la esistenza di quelle *veritates aeternae* che hanno fatto le spese della Filosofia, si può dire dai tempi antichi fino alla Rivoluzione iniziata da Locke. E' la questione sulla « Origine delle idee ». Noi, anzi, abbiamo rifiutato pur anco la parola « origine », la quale potrebbe sembrare porre una separazione tra fatti e concetti, quasi l'uno sia potuto stare senza l'altro. Il Concetto, ripeto, non è che il fatto stesso concreto, impoverito delle sue determinazioni, ed è nulla senza di quello.

Che poi di così fatta constituzione generale complessa del fatto del Conoscere non possa darsi genesi o spiegazione, risulta dalla semplice osservazione che lo « spiegare » in questo caso implicherebbe il servirsi delle forme stesse che si vogliono spiegare.

Come vedemmo specialmente nei Capitoli III e IV, la questione sulla « Origine delle idee » si risolve o — per dir meglio — è per sè stessa di cosi evidente, immediata soluzione, che ne nasce piutto-

sto la domanda come mai sia stata sì a lungo dibattuta e, guardando bene, la si veda sempre, implicitamente o esplicitamente risollevare il capo.

La ragione di questa resistenza l'abbiamo veduta principalmente nello stesso impulso vitale che regge tutto ciò che esiste. Perchè gli è ben vero che l'Intelletto col suo «spiegare», che va, per sintesi verso l'Unità, si appunta finalmente verso una Unità universale ed offre così una apparente promessa di base alla fugacità di tutto ciò che cade nella coscienza umana; ma tale apparenza sarebbe facilmente sfatata, se non fosse l'istinto che vi si abbranca come il naufrago ad ogni parvenza di solidità. La resistenza che l'uomo oppone al riconoscer vana ogni proposta di assoluta realtà nell'Universo, è della stessa specie (sebbene in scala maggiore) di quella incontrata dal sistema copernicano; poichè in ambedue i casi, si vedeva minacciata la fede nel valore assolutamente reale della vita. Negare alle «idee» una loro esistenza indipendente dalla esperienza, è rinunziare a quel che, solo, può almeno dare la illusione della costanza, in confronto alla fugacità dei fenomeni; — e negare alla Terra la dignità di centro dell'Universo, è rinunziare al primato dell'Uomo nel così detto «Creato»; è un perdersi nell'infinito, senza conclusione e perciò senza significato. — Ma dal Filosofo dovrebbero aspettarsi altri criterii che non il cieco impulso istintivo.

Noi abbiamo notato come generalmente le ricerche filosofiche, fingendo nei concetti una realtà che non hanno, trasportino lo schema del «giudicare» dal campo determinato dei Fenomeni, in quello indeterminato dei Concetti o Astrazioni; con la fiducia che la identità della forma discorsiva nei due casi sia sufficiente a giustificare i giudizii nel secondo. Voglio dire che le relazioni che scopriamo ferme e precise tra i fatti determinati e che esprimiamo in formule generali astratte, le si trovino precise anche tra un fatto ed una astrazione; il che

è come dire: tra un corpo e la sua ombra; — oppure tra due astrazioni; tra due ombre; il che diviene finalmente un vero teatro di ombre cinesi, con le quali è possibile creare le più strane fantasie e farle passare per realtà.

Se io dico, per es.: « la percussione riscalda il ferro », i tre concetti (percussione, riscaldamento e ferro) esprimono cose e fatti abbastanza bene determinati; sebbene non del tutto individuati; così che il concetto di *riscaldare* si lega con convenienza quasi perfetta a quelli di percussione e di ferro. Ma se, allargando quei concetti, dicessi: « l'energia trasmuta le cose », direi sempre cosa vera, ma molto meno significante della prima. — Che se, allargando ancora, dicessi: « la causa agisce sugli enti » o, ancora più largamente: « l'ente è attivo sull'ente » ecc., ci andremmo ancora più evaporando, fino a fare, con Parmenide, la peregrina scoperta che « l'ente è »; oppure, con Aristotele, che « ciò che è, è » e « ciò che non è, non è ».

Che la Ontologia non trovi altra terra dove posarsi, tranne la pura e semplice constatazione che quello che è, è ecc. — non è questa la più ingenua confessione della nullità del pensiero lasciato a sè stesso?

Il procedimento ordinario in siffatti ragionamenti consiste nel fare appello non già ai fatti concreti, ma ai così detti « Principii »; i quali vengono supposti come cosa di fatto. Un esempio tra mille: nella Somma di S. Tommaso troviamo affermato gratuitamente che il *più* e il *meno*, in ogni genere di cose, lo si trova non nel semplice confronto tra due cose (come tutti modestamente vediamo che per es. un pisello è più piccolo di un arancio); ma in confronto con un *summum*; che sarebbe, in conclusione, un concetto che ha perduto ogni relazione a cose di fatto. Per es.: la bellezza, ma non la bellezza di questa o quella cosa, ma la bellezza in sè; la bellezza di nessuna cosa. Così la bontà di nessuna cosa; l'intelletto di nessuna cosa ecc.

In tali condizioni, un concetto, non trovando più dove posarsi, finge l'assurdo di posarsi su sè stesso. La bontà diviene la bontà della bontà — il che non significa niente. La Causa diviene causa della causalità (*causa sui*. Spinoza) il che è come pretendere che una mano prenda sè stessa ecc. Queste frasi insensate sono quel che venne indicato col famoso *in sè*; come la *Necessitas essendi ex se*; l'Intelletto in sè; la Cosa in sè; il Pensiero in sè ecc. Aristotele in fatti giunto al pensiero in sè — ossia al pensiero di nessuna cosa — lo chiamò: pensiero del pensiero. Il che, anche, non significa niente.

Che queste e altre simili frasi, non sieno che *flatus vocis*, sono occorsi lunghi secoli perchè fosse veduto senza peraltro esser sinceramente riconosciuto. E per tutti questi secoli, l'istintivo desiderio di vedere nel mondo una realtà assoluta, ha trascinato i cervelli di quasi tutti Filosofi in un laberinto di frasi da cui non esiste uscita, perchè le parole adoperate non corrispondono più a niente e perciò a niente conducono.

Contro tali sogni a noi basti l'aver mostrato come ogni tentativo di giungere a verità positive, fuori delle relazioni che i fatti mostrano in concreto tra di loro (e ciò tanto nel campo fisico che in quello psichico), è contro la essenza stessa del pensiero; il quale, lungi dall'offrire una reale consistenza, deve esso cercarla nella realtà empirica. Anche le così dette Leggi del pensiero, sono generalissime espressioni del modo di funzionare del fatto complesso della Conoscenza; per sè stesse non dànno nulla — non conducono a nessuna conclusione determinata.

Che più o meno sia stata sempre sentita la vanità di aspettare notizie positive e nuove dall'operar con pure astrazioni e sia stata rimproverata ai Filosofi, specialmente nel secolo XIX; non vuol dire che se ne sia avuta chiara coscienza. Perchè le teorie materialistiche che si cercò di opporre a

quella pseudofilosofia, cadono nella stessa illusione; anche esse prendono per realtà parole vuote. La Materia, in senso universale, non è che l'« essere senza modi »; la realtà positiva è scomparsa. L'idealismo assoluto (Cartesio, Berkeley, ecc.), prendeva per realtà il Soggetto conoscente; il Materialismo prende l'Oggetto. Ma nè l'uno nè l'altro si accorge della nullità di quei due termini, isolati dal fatto concreto empirico.

Tutto ciò credo risulti chiaramente dai nostri precedenti Capitoli e che sia perciò chiaro ormai come, fuori dello esame dei fatti concreti con le loro leggi desunte dalla esperienza sotto l'impero delle matematiche, non esiste altra scienza; ma che, al tempo stesso, questa scienza non conduce a verun risultato positivamente definitivo. Perchè le sue ricerche, partendo dalla pura e semplice constatazione del fatto individuato, risalgono poi, collegandolo ad altri fatti, verso leggi più generali che l'esperienza stessa viene rivelando; e in questa sua essenziale tendenza sintetica, il pensiero naturalmente si spinge ad una sintesi di tutte le sintesi; alla ricerca di una sostanza di tutte le sostanze, ad una Legge di tutte le leggi.

Dal che non altro risulta se non che, nella realtà empirica, il riferimento sintetico di sostanze a sostanza, si perde in un approfondire e un semplificare che finalmente non ci lascia che il vuoto della Materia di tutte le materie. E, quanto al raziocinio (la pretesa Scienza Logica *a priori*) null'altro si ottiene fuori della insignificante constatazione che ciò che è, è; e ciò che non è, non è.

Ma Filosofi e Scienziati, insoddisfatti di un tale riferimento *in infinitum*, vagheggiano volentieri l'antico *standum est in primo*; il che non può farsi se non attribuendo una assoluta consistenza alle astrazioni e specialmente alle forme schematiche del fatto di conoscenza, quali le abbiamo precisate nel Capitolo V. E, cominciando dalle ipostasi del

Soggetto e dell'Oggetto, come realtà per sè stesse esistenti, abbiamo veduto che queste sono, certo, spontanee nel pensiero e nel linguaggio comune; ma il Filosofo e lo Scienziato dovrebbero stare all'erta e non prendere per realtà... il cerchio dell'Orizzonte. Invece si può dire che non vi è parte del complesso fatto della Conoscenza che non sia stata esplicitamente o implicitamente stralciata e ipostatizzata come elemento a sè, indipendente, cercando di dedurne la realtà di ogni genere di cose e le sue leggi; — prima di tutto il Soggetto o l'Oggetto; poi la Sostanza, le Qualità il Tempo, lo Spazio, i Concetti, il Fenomeno, il Pensiero, la Logica, la Sensazione, la Forma, la Materia; e (quasi corona in questa opera di dissolvimento insensato) l'Ente come Principio o Elemento, diverso dalla Esistenza!

La Metafisica scolastica porta il vanto della perfetta conseguenza fino all'estremo. Quando si giunge ad insegnare (come essa insegna) che ciò che è, è un composto di Essenza e di Esistenza, non si sa più che pensare di tali Filosofi. Eppure, partendo dalla supposizione ontologica che i concetti sieno il reale e i fatti un loro prodotto, si riesce naturalmente a simili stravaganze. La Essenza e la Esistenza, divengono quasi due ingredienti come, per es. l'Ossigeno e l'Idrogeno nella composizione dell'acqua!

La confusione che nasce da un tal modo di discorrere è veramente indicibile; e solo chi ne ha notizia diretta dalle opere di quei Filosofi può conoscerne la vanità. Come dissi nel Cap. III (p. 43), fatta eccezione di alcuni frammenti di carattere critico su questioni particolari (frammenti peraltro di grande valore) io non esito ad affermare che nelle opere dei Filosofi, quanto ad affermazioni positive, non si leggono generalmente che favole — apparenti giudizii, discorsi campati in aria e guidati, talvolta, da pura assonanza di parole. Ed è solo la innata illusione che per tali vie si debba pur giun-

gere ad un conclusivo risultato positivo, quel che mantiene in credito speculazioni e discorsi che non meritano neppure il nome di discorso

Sembra quasi uno scherzo; ma, in conclusione deve credersi che i filosofi abbiano dimenticato quello che tutti sanno da secoli; e cioè che tra fatti e parole passa una grande differenza; e che i fatti, non le parole, son quel che conta.

Tornando agli scienziati moderni, questi, su tal punto, trovansi in uno stato, diremo così, d'innocenza, in paragone ai filosofi; perchè non si rendono conto che le ipotesi che da decenni vanno accumulando sulla constituzione o essenza della materia (ponderabile, imponderabile, atomica, continua, l'etere, gli ioni, gli elettroni, i protoni, le cariche elettriche, i nuclei, le masse, i fotoni, ecc.) inventando sempre nuove denominazioni — sono veramente un andare in cerca del cerchio dell'Orizzonte. Gli Scienziati moderni non si accorgono che essi vanno sempre dietro al puro concetto di « Materia prima », al μὲ ὄν, interpretandolo come elemento positivamente reale. Filosofi e Scienziati se volessero veramente *sapere*, dovrebbero seguire i fatti, senza curarsi di elementi o principii se non in senso puramente relativo ad altri fatti; e rinunziare alla fisima di un semplice originario, assoluto che è sempre nelle loro supposizioni, anche se non detto espressamente.

La ricerca dell'Uno assoluto — lo si chiami Materia, Spirito, νους ... o comunque si voglia, non conduce che allo scoprirsi di sempre nuovi aspetti del medesimo dualismo che constituisce la realtà empirica (la Forma e la Materia); senza possibilità di esser riunito in un Principio universale, reale per sè stesso; poichè nulla è, se non è in qualche modo; e nessun modo è, se non è il modo di qualche cosa. Una Unità al di sopra di tal Dualismo non esiste nè dal lato psichico nè da quello fisico.

Tutti quei nomi sopra ricordati (atomo, etere, ioni, protoni, ecc.) possono benissimo indicare cose e fatti reali — pur richiedendo di esser seriamente accertati; ma con essi non si esce mai dal normale concetto di materia; perchè se si parla di « qualche cosa » e non ci si contenta di vuote parole, questo « qualche cosa » suppone (anche nel caso degli atomi, etere, ioni, ecc.) sempre il solito dualismo di Forma e Materia. Tutti quei nomi non parlano d'altro che di quel che gli Scolastici chiamarono « *materia secunda* » o « *materia signata* » distinguendola dalla « materia prima »; la quale, priva *ex hypothesi* di ogni qualità, si risolve in pura possibilità di essere. Ogni realtà « assoluta » è scomparsa; in fondo alle cose non esiste nessuna realtà in sè. Il concetto di materia (come oggetto in sè) è nullo.

Ora questo risultato verso cui la Scienza si spinge per sua natura, è ciò che gli Scienziati, dominati da una specie di *horror vacui,* istintivamente sfuggono senza rendersene conto.

Essi, ripeto, vanno in cerca della « materia prima » — e questa non esiste; è una parola che altro non indica se non possibilità di esistenza.

Noi oggi assistiamo a un riprodursi (e precisamente nel mondo scientifico) di quel fantasticare che è stato tanto deriso nei teologi e nei filosofi medioevali. Si parla oggi di limite dello spazio, di curvatura dello spazio, di un cominciare del tempo, e altre simili frasi; le quali sono semplicemente insensate; perchè *limite, curvatura, cominciare* ecc. son tutte parole che traggono il loro significato precisamente dallo spazio e dal tempo quali tutti li conosciamo.

E' poi notevole che tali assurdità contradicenti alla così detta teoria della Relatività, vengano avanzate da Scienziati i quali pretendono di esser essi oggi gli scopritori della relatività universale; e cioè di cose viste, ben conosciute e dette in Grecia diecine di secoli addietro.

Ma non è facile all'uomo veder le cose tanto oggettivamente perchè il desiderio vi si immischia; e, nel nostro caso, abbiamo veduto quel che l'uomo naturalmente desidera e chiede alla Filosofia e alla Scienza; mentre la indeterminatezza propria dei Concetti si presta docilmente alla costruzione di bene accette fantasie.

Come esempio illustre tra le innumerevoli costruzioni vaganti tra le nebbie delle astrazioni, abbiamo citato pel Medioevo la Somma di S. Tommaso (1). Pei tempi moderni ricorderemo Spinoza ed Hegel, colla differenza della buona fede che è sincera nel primo e dubbia in sommo grado nel secondo. Spinoza parte, si può dire, dalla tesi di Parmenide: pensiero ed essere sono la stessa cosa. Egli dice: *substantia cogitans et substantia extensa una eademque res sunt*; e la *extensio* è per lui sinonimo di realtà materiale (2).

Noi abbiamo accettato questa essenziale identità del Pensiero con la realtà empirica (Fenomeno); ma notando due cose: 1° che nè sotto l'uno nè l'altro aspetto si trova una *necessitas essendi ex se*; 2° che il pensiero non è che la realtà stessa empirica depauperata più o meno delle sue determinazioni; e che è perciò assurdo cercare in esso quella realtà assoluta che non si può affermare nè anche nella realtà complessa e tangibile del mondo empirico.

Spinoza invece, esagerando il concetto di Parmenide fino all'assurdo, e cioè: sopprimendo del tutto quella evidente differenza che esiste di fatto tra Fenomeno e Pensiero (3), vide nel Pensiero non solo una realtà assoluta, necessaria in sè (« causa di sè stesso »), ma ne fece la sostanza di tutto il mon-

---

(1) Cap. III, pag. 43.
(2) Cfr.: IV, pag. 71 segg.
(3) Cfr.: Cap. II.

do empiricamente reale. Perfino nella Volontà, nei desiderii, nelle passioni, egli non vide che raziocinii, idee e conclusioni logiche. « Volontà ed Intelletto sono la stessa cosa e non sono che pensiero ». Questo dice egli nella sua *Ethica ordine geometrico demonstrata.* Bisogna ben dire che Spinoza non abbia mai conosciuto nè desiderii nè passioni e che il suo animo fosse veramente qualche cosa d'ordine geometrico!

* * *

Concludendo giungiamo alla generale certezza (negativa) della vacuità non solo del metodo seguito dai Filosofi, ma dello stesso filosofare. Una Scienza filosofica (positiva) è semplicemente un circolo vizioso; essa implica uno spiegar le forme dell'intelletto per mezzo di quelle stesse forme — una assurdità. Il pensiero non è cosa che stia per sè; e, tanto nei suoi elementi (i concetti), quanto nelle combinazioni di questi (discorso, logica), è tutt'una cosa con la intuizione fenomenica, esterna ed interna.

Dal che segue che qualunque Scienza, qualunque Filosofia non è che la espressione più o meno generale delle relazioni tra i fenomeni e del loro svolgersi nel tempo.

Ora queste relazioni accadono in modo perfettamente determinato, concreto. Quando dunque il Filosofo le trasporta nel campo indeterminato dei Concetti (e in questo appunto consiste il pensare), non resta loro che una somiglianza schematica con la forma che il discorso aveva nel caso di una diretta osservazione sperimentale; ma conservano tanto meno di realtà quanto più i concetti si amplificano, fino a non aver più significato alcuno quando si traggono in questione il *quid*, o il *come*, o il perchè, non di questa o quella cosa determinata, ma — dell'universo.

La Filosofia (compresa la « Scienza ») va in somma, per sua natura in cerca dell'Uno metafisico; e questo è un puro fantasma formale.

Tutto ciò è una conseguenza della nuova risposta data alla domanda sulla « Origine delle idee ». E siccome tutto il pensiero di Kant si muove in questa negazione delle *veritates aeternae*, così a lui non restava che dire quello che abbiamo detto.

Ma Kant non volle dirlo con parole chiare ed aperte; anzi (parlando francamente) non lo volle vedere. Perchè mentre egli distruggeva ogni possibilità di affermazione positiva trascendente, nondimeno tale affermazione restava, lui consenziente, *implicite* in tutto lo svolgimento del suo filosofare. La così detta « cosa in sè » (come giustamente notò Schopenhauer) si trova in Kant, piovuta non si sa da dove nè come. Evidentemente Kant non voleva rinunziare a questa supposizione assoluta, mentre sentiva che, per essa, s'involgeva in contradizioni. Da ciò la mancanza di una giustificazione di tal concetto e la oscurità farraginosa della enorme, fantastica macchina intellettuale da lui immaginata: la Estetica e le Categorie logiche.

Appunto perciò, a proposito del nostro Schema della Conoscenza, dicemmo che l'esame che se ne può fare non ci dà che risultati analitici e negativi. Noi possiamo divenir consci dei circoli viziosi in cui si cade cercando di spiegare o « dedurre » le forme che troviamo nel fatto del conoscere; ma giammai trovar dati positivi.

Fu detto che il Kantismo non è che un larvato Scetticismo. Certamente la Critica Kantiana, nel suo spirito, conduce alla pirroniana « sospensione del giudizio ». La scepsi greca è fuori di posto, sofistica e puerile quando verte su casi determinati; ma essa vide bene quello che noi abbiamo voluto mostrare; e cioè che la Scienza, per sua natura, va finalmente dai singoli casi, infiniti in numero, al-

l'Uno universale; e che in questo Uno, perdutasi di vista la realtà fenomenica, si rimane con parole vuote dalle quali non si traggono nè affermazioni nè negazioni. In questo senso dunque, Pirrone e Kant giungono allo stesso risultato.

Del resto io parlo di Kant perchè parliamo ora di quel periodo di storia filosofica che da Kant ha preso il nome. In verità quel che di serio dice la Critica Kantiana era stato già sommariamente detto da Hume.

Osserviamo occasionalmente che non era necessario scendere fino ai tempi di Pirrone per trovare nel pensiero greco la coincidenza con la Critica Kantiana. L'abbiamo già notata in Protagora un secolo prima di Pirrone. Cosa tanto più notevole in quanto si era in tempi di vigorosa energia intellettuale; mentre potrebbe dirsi il Pirronismo, frutto di stanchezza e di decadenza. E analogamente, scendendo ai tempi moderni, vediamo Hume precedere Kant e dire senza fantasticherie, tutto quello che sommariamente e ragionevolmente si può dire su tali questioni.

Ma, tornando a noi, io insisto sulla importantissima osservazione, forse la più importante di tutte — che gli sforzi dei Filosofi verso una verità assoluta, restano infruttuosi non perchè, come si dice, si arrestino avanti ad astruse, insuperabili difficoltà che ci nascondano una positiva verità finale; ma semplicemente perchè quei filosofici tentativi implicano la estinzione dello stesso pensare, con tutti i suoi così detti Principii e il suo « Assoluto » di cui va in cerca; poichè tutte le forme del pensiero suppongono « in atto » la realtà fenomenica e, fuori di questa, lo stesso concetto di « realtà » svanisce. L'essere, la realtà — insomma il Mondo (dice la tesi di Parmenide) è tutt'un fatto con la Coscienza o Conoscenza o Pensiero (cfr. Cap. V); ma noi aggiungiamo: supposta annientata la Coscienza (o Pensiero) cessa la realtà; e supposta annientata questa, cessano la coscienza e il pensiero.

A questo punto un'ultima osservazione sorge spontanea, non senza qualche nostra maraviglia; ed è la seguente.

Gli stessi problemi che ci perseguitano, sono problemi solo *nelle* e *per* le forme dell'Intelletto. E come non vi sono *aeternae veritates*, così non vi sono, in senso assoluto, nè anche problemi. I problemi sono tanto reali quanto il mondo — non più; fanno parte del mondo. Anzi, lo stesso concetto di « verità » rimane circoscritto nel fatto di conoscenza; non riguarda che i legami tra le cose e, per conseguenza, quelli dei concetti tra di loro. Ma quanto a queste cose, è fuori di luogo parlare di *vero* o di *falso*. La verità e l'errore appartengono al discorso; la realtà dei fatti non è da dirsi nè vera nè falsa. Possono esser false alcune nostre opinioni su di essi (per es. quella appunto di una realtà assoluta delle cose; della *necessitas ex se*, ed altre simili); i fatti esistono o non esistono; sotto questo aspetto non v'è altro da dire su di essi.

La discussione perciò dei problemi filosofici può certamente compiere l'importantissimo ufficio di correggere i molti pregiudizii che tutti naturalmente portiamo nel cervello; ma mai raggiungere positive conquiste intellettuali.

Quelle discussioni vanno in cerca di una deduzione o spiegazione dei fatti, non solo in senso relativo (un fatto da un altro) ma come scoprimento della supposta realtà intima assoluta del fatto stesso *in sè*.

Non si accorgono i Filosofi che il fatto è semplicemente ineffabile. Domandare che cosa sia per es. il senso della fame o di un dolor di denti — è così fuori di luogo che muove a riso. Eppure, se ben si guarda, a tanto dovrebbe spingersi la Filosofia; la quale, per sua natura, vorrebbe trarre tutto dall'Intelletto, senza badare che, quando si è giunti al fatto individuato, il pensiero (il discorso) è cessato. Lo *spiegare* che vige *tra* i fatti, muore *sul* fatto. In

somma, una spiegazione sistematica del mondo, non deve dirsi inaccessibile; essa non esiste (1).

Certo, quanto abbiamo detto, si può dirlo in poche parole; ma « poche parole » sono intelligibili quando sono la sintesi di una dettagliata ed ampia discussione. Che il sapere umano sia incerto, limitato, vano ecc. ecc., è cosa detta e ridetta da secoli. Ma vedere il come ed il perchè di questa vanità e vederne tutte le conseguenze, suppone precisamente le osservazioni e lo studio che ne abbiamo fatto nei precedenti Capitoli.

Noi lasciamo ora questa e simili questioni e lasciamo (credo) anche abbastanza insoddisfatto chi dalla Filosofia attende qualche cosa di più che non risultati solo negativi. E, in fatti, non è stata sempre l'aspirazione di tutti i grandi pensatori quella di trovare positive risposte ai tanti problemi fisici, morali e religiosi che si affollano avanti alla mente umana?

Noi potremo rispondere a tale giusta e seria domanda solo dopo aver fatto conoscere il pensiero fondamentale di Schopenhauer — la Sintesi di Volontà-Forza — in relazione al sentimento religioso.

Ma prima di entrare in questo vasto campo che certamente è il più interessante ed in cui si mostra tutta la originalità e la profondità della mente di Schopenhauer, era necessario venire in chiaro sulla essenza dell'Intelletto, sul valore degli umani giudizii e sulla necessità di basare e svolgere le nostre ricerche sulla sola Induzione (paragone dei fatti),

---

(1) Antistene (se non erro) invitato a definire che cosa sia *una cosa*, senza parlare, la accennava col dito; dicendo poi che « la parola è più lunga della cosa ». Noi diciamo: l'astrazione (il concetto) si riferisce a quel che v'è di comune tra più cose, ed è perciò meno reale del fatto individuato. Naturalmente contro tali osservazioni che distruggono ogni pretenzione di filosofia positiva, i filosofi si sono sempre difesi con la comoda accusa di « sofisma ». (Cfr.: Cap. VII, pag. 130).

rinunziando veramente ad ogni pretensione di deduzioni logiche da immaginarii, vuoti Principii intellettuali, nella illusione di raggiungere certezze positive oltre quella del Fenomeno, qualunque essa sia.

* * *

Credo utile rilevare i punti principali su cui si svolgono i pensieri che siamo venuti esponendo, circa lo stato delle questioni filosofiche.

I. - Tutto quello di cui abbiamo coscienza si divide in due campi: 1° Cose e fatti concreti, individuati; 2° Pensiero.

II. - Il Pensiero è combinazione di Concetti; e questi altro non sono che immagini delle cose concrete, più o meno impoverite dei particolari che le individualizzano. Da ciò segue:

a) la realtà individuata è «indeducibile» (inesplicabile);

b) pensiero e realtà concreta constituiscono un fatto unico, indissolvibile.

III. - L'impoverimento dei Concetti può portarsi all'estremo, col concetto del così detto: essere puro. Esso non contiene e non dice più nulla.

IV. - Avanti alla fugacità di tutto quello che, di fatto, esiste — sia oggettivamente, sia soggettivamente — l'uomo è andato e va sempre in cerca di qualche cosa assolutamente stabile.

V. - Questo «qualche cosa», non trovandosi nella realtà concreta, lo si cercò nel Pensiero. Ed il Pensiero infatti con la sua forma essenziale schematica di Qualità aderenti ad una Sostanza e colla sua anche essenziale tendenza alla Sintesi, sembra offrire nel Concetto di Sostanza (universale) quella desiderata Unità stabile.

VI. - Noi infatti non possiamo desistere dallo spingere la supposizione della sostanza fissa sotto le qualità variabili, se non giungendo all'estremo di una Sostanza di tutte le Sostanze. E, analogamente:

la Sintesi scientifica si spinge naturalmente verso una sintesi di tutte le sintesi o forma di tutte le forme (1).

VII. - Se non che una « Sostanza di tutte le qualità » (e cioè, per sè stessa, priva di tutte), si riduce ad un essere senza esistenza, un non-senso. E analogamente, una Forma di tutte le forme si riduce alla Forma di niente: altro non-senso.

VIII. - La storia della Filosofia non è che una continua lotta circa la interpretazione di questo duplice risultato negativo a cui la Critica conduce inevitabilmente. Si tratta del così detto *ipsum esse*, interpretato da alcuni come *ens realissimum* (l'Assoluto); e dagli altri come una parola vuota.

Quelli dell'*ens realissimum* hanno creduto di trovarlo alcuni nell'Oggetto (Materialisti); altri nel Soggetto (Idealisti, Ontologi).

IX. - Ma se una derivazione del Soggetto dall'Oggetto è evidentemente assurda (2), quella dell'Oggetto dal Soggetto può facilmente trarre in illusione abusando della tesi di Parmenide « pensiero ed essere sono la stessa cosa ». L'ideale di tali Filosofi è stato perciò quello di scoprire le leggi costituenti (si disse) il Pensiero reale per sè stesso; e da queste, *dedurre* tutti i modi di essere, la realtà empirica, concreta, e tutti i suoi modi di agire.

X. - Sono occorsi lunghi secoli perchè l'uomo si accorgesse della vanità di simili teorie; si accorgesse, dico, che il Discorso, la Logica si basa sulla Esperienza; non questa, su quella; e che, come poi fu detto apertamente da Galileo, il ragionamento non possiede alcun potere creativo di verità. Queste nascono dalla Esperienza e ogni Discorso non ha senso se non per essa e relativamente ad essa.

---

(1) « Materia prima » e « Atto puro », in linguaggio Aristotelico.

(2) Una tale derivazione suppone sempre il soggetto che pensa tali cose (cfr.: pag. 166).

XI. - Tutte le Leggi ed i Criteri che (per analisi) troviamo essenziali nel fatto della esistenza, hanno senso e vigore *in* essa; non *sopra* di essa.

XII. - A tali oggettive conclusioni l'uomo, per istinto, si ribella.

CAPITOLO IX.

La Sintesi di Volontà e Forza.

La sintesi fondamentale nel sistema di Schopenhauer riunisce i due concetti di Volontà e di Forza. Con questi due concetti la mente abbraccia da un lato tutto ciò che di attivo si muove dentro di noi (desiderii, volere, timore, odio, amore ecc.); dall'altro il mondo oggettivo esterno che altro non è se non una multiforme esplicazione di forze; Fisica, nel più ampio senso della parola.

Questi due mondi, che nella opinione comune, si accettano come del tutto eterogenei, anzi quasi opposti — sono la stessa cosa. E' tanto vero dire: la Volontà è Forza, quanto la Forza è Volontà. — Tale è la tesi di Schopenhauer. Tutto il mondo, quindi, quale lo conosciamo è la esplicazione di un'unica forza che, dalla sua più importante manifestazione a noi sempre presente nella Coscienza (la Volontà umana), Schopenhauer ha chiamato semplicemente: Volontà.

Per bene intendere il significato e il valore di tali sintesi è necessario cominciare da una assai importante osservazione.

Da quanto abbiamo detto nei Capitoli precedenti, emerge che nel fatto assai complesso che chiamiamo « Mondo », è essenzialmente implicato quello che chiamiamo « conoscere »; il quale noi, con termine generalissimo abbiamo, con Parmenide, chiamato « Pensiero ». Schopenhauer, infatti, ha intitolato il suo libro « Il Mondo come Volontà e Rappresentazione ». Questo termine « rappresentazio-

ne », (non più così semplice e generale come quello di Pensiero), allude ad intricate questioni, alcune genuine, altre fittizie, sulle quali verremo in chiaro a suo luogo. In ogni modo resta che, per Schopenhauer come per Parmenide, nel mondo sono essenzialmente connessi due fatti, tanto inseparabili quanto irreducibili; che sono espressi, in Parmenide, dal binomio: Realtà (empirica) e Pensiero; in Schopenhauer, dall'Impulso attivo (chiamato Volontà-Forza) e il Conoscere — intendendo con questa parola, tutti i suoi gradi di Coscienza, Conoscenza, Astrazione, o, con termine generalissimo: Pensiero.

Non è perciò in Schopenhauer il caso dell'Uno assoluto degli Ontologi; il quale assorbe in sè lo stesso Volere o Forza, identificato col Pensiero. In Schopenhauer è rispettato il Dualismo di Conoscente e Conosciuto (Soggetto e Oggetto; Forma e Materia), e al tempo stesso è, se non sempre rispettata, posta come fatto, la essenziale inseparabilità del Pensiero dalla Forza-Volontà.

Dico « non sempre rispettata » perchè in questa mancanza appunto sta la fatale origine delle inconseguenze che ho detto turbare la esposizione che Schopenhauer ci ha lasciato del suo sistema. Purtroppo, nella prima foga della sua concezione, Schopenhauer si lasciò trascinare ad un concetto del tutto metafisico della Volontà, separato assolutamente dal Pensiero. E sebbene, cogli anni (sia per propria riflessione, sia per gli avvertimenti dei suoi stessi ammiratori) egli si ritirasse a poco a poco da tale posizione, nondimeno, com'è naturale, la schietta e semplice visione del problema ne rimase per sempre turbata.

Noi dobbiamo esaminare tale questione che tocca l'oggetto principale del nostro libro. Ma, prima d'entrarvi è necessario avere una idea chiara e precisa del fondamento stesso del pensiero di Schopenhauer: la sintesi di Volontà-Forza. E' perciò necessario intendersi bene sul significato della parola: Volontà.

Cominciamo dal notare che questa Sintesi (Volontà-Forza) è tutt'altro che nuova. Direi quasi che è il pensiero più antico, il primo che sia sorto nel cervello umano, non appena gli uomini volsero sul mondo uno sguardo che si sollevasse al di sopra del puro cercar cibo, difendersi dai nemici e propagare la specie. L'unità della Natura in tutte le sue manifestazioni, è un concetto che lo si ritrova sempre o in forma mitologica o in astratto, presso tutti i popoli fin dalla loro infanzia. E, scendendo a tempi meno lontani, troviamo prima i Poeti, poi i Filosofi, supporre e parlare apertamente di questa unità del mondo. Schopenhauer stesso si compiace di richiamare la nostra attenzione su tali antiche, spontanee intuizioni. Poichè dote dei veri poeti è vedere, tra le infinite forme della Natura, quelle intime identità che sfuggono all'occhio comune. Non deve chiamarsi *poeta* solo chi sa fare belli versi. Non di rado, anzi, questi non lo sono affatto. Vero poeta è prima di tutto chi lo è nell'animo. Ora, come è noto, ogni poeta ha sentito, ha pensato più volte: la natura vive; le forze che si manifestano negli alberi, negli animali e, anzi, ancora nel corso dei fiumi, nei venti, nelle nubi — sono le stesse che sentiamo in noi. E chi, infatti, non ha almeno una volta veduto quello che è tema prediletto dei poeti: la intima corrispondenza, anzi identità dei nostri sentimenti, desiderii e del nostro più intimo senso di esistenza, con quell'impulso che in tutto il mondo, nel regno animale, nel vegetale e anche nel minerale ci si mostra sotto innumerevoli forme varie e tuttavia esprimenti sempre la stessa brama di vita? Chi non ha una volta in un modo o in un altro, detto col Petrarca:

> e nel troncon d'un faggio
> io l'ho veduta viva »?

Certo, Petrarca non aveva scambiato un troncone di faggio per Laura! Ma aveva sentito che l'im-

pulso alla vita che organizzava e reggeva quel faggio, era in fondo, quello stesso che reggeva in vita le forme di Laura; e la vita dell'uno e dell'altra trovava eco in lui perchè egli stesso sentiva in sè quello stesso impulso regger la vita sua.

Poesie! — esclamerà taluno. Certo è poesia. Ma se quel taluno non si è mai accorto che « poeta » è solamente quello che vede più degli altri e vede cose verissime anche quando le riveste e le esprime in forme fantastiche, e che in lui solo — nel poeta — sta veramente quella forza che è capace di *fare*, sia coll'azione, sia col pensiero (chè tale è il senso del vero poetare fin dal greco ποιεῖν) — chi tutto ciò non ha veduto, certo, per lui non solo ogni poesia è un vano giuoco di parole; ma lo è ugualmente ogni attività mentale, compresa la scientifica — se non è in immediato servizio dei suoi bisogni. Costui potrà essere un erudito; ma sempre uno sciocco erudito. Fenomeno purtroppo non raro e sovranamente noioso.

Il Sistema copernicano, la nuova concezione cosmologica non è sorta nella mente di quel qualcuno erudito. Aristarco di Samo, Cusa, Copernico, Galileo, furono poeti nel vero e nobile senso della parola; gente che vede quel che dice e vede assai più di quel che è visto dall'uomo normale. Che se non a tutti i poeti è dato avanzare argomenti e prove rigorose, è pur sempre vero che tutto il meccanismo degli argomenti e delle esperienze resta zavorra inutile se non è al servigio di una mente *poetica* e cioè attiva, capace di vedere e di ποιεῖν.

La visione della identità di Volontà e Forza richiede mente « poetica » nel senso che ho detto. E tale fu, in grado elevatissimo, la mente di Schopenhauer.

Venendo ora ad un esame più particolare, noto che noi siamo abituati a limitare il concetto di *vo-*

lere al solo volere conscio. Non crediamo di aver voluto se non dopo esserci detto: io voglio la tal cosa. E questa ingiustificata limitazione giunge al punto da farci credere il *volere* un puro atto mentale, una semplice conclusione logica — un fatto puramente intellettuale (1).

Che le cose stieno in altro modo, anzi addirittura al rovescio è, si può dire, il pensiero principale in Schopenhauer. Tutti sappiamo purtroppo come il dirsi: devo far questo; voglio farlo; ho deciso di farlo; sieno tutte locuzioni che non poche volte restano lettera morta. « Quel ch'io voglio nol fo; e « quel che non voglio, quello fo » scrisse S. Paolo nel suo stile lapidario. Ogni serio studio psicologico, ogni Dramma, ogni Romanzo (s'intende: non roba da commercio) è pieno di esempii di questa assai seria verità.

Chi è dunque che vuole? Il cervello, o l'intimo abisso dell'esser nostro?

Chi si è fatto una volta tale domanda, quello ha toccato il nodo di tutte le questioni veramente filosofiche. Non sono, di fatto, cose diverse: l'Io che vede e pensa e l'Io che vuole? E da qual parte penderà la bilancia s'io mi domando a quale dei due spetti il dominio? Dove mi sento veramente reale? nell'Io che vede o in quello che agisce?

Quando si pensa che tutti i bisogni, i desiderii, le cure (animo e impulso d'ogni azione umana) sono, in fondo, un lavorìo dell'intimo organismo dove non interviene coscienza nè, tanto meno, la riflessione; e che di questo intimo lavorìo, solo con lungo, paziente studio sperimentale (anatomia) giungiamo a renderci conto (e ciò solo dentro limiti ri-

---

(1) Questo appunto dice Spinoza, conseguente alla sua idea di trovar nell'intelletto la realtà assoluta del mondo. « *Me, per voluntatem, affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere* » (Eth. P. II, Prop. Scolio, 48). « *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* » (Prop. 49. Coroll).

strettissimi) — sembra quasi incredibile che ci si possa trovare in dubbio avanti a quelle domande; anzi, addirittura, come tali domande possano sorgere! Ed è veramente maraviglioso che i filosofi sieno stati sempre più inclinati a veder nell'io del pensiero la fondamentale realtà dell'uomo, piuttosto che in quello che, sensibilmente soffre, gode, tende con passione o abborre. Ma abbiamo già notato che a ciò furono condotti dalla illusione di sfuggire al παντα ῥει di Eraclito — alla fugacità universale, ponendo nel Pensiero la realtà di ogni cosa e di ogni fatto, compreso il Volere.

La vera realtà delle cose (dissero i filosofi) è basata sul pensiero; il quale, certamente, mancando sempre, più o meno, di quel contenuto preciso (se pure fluente) proprio soltanto della realtà empirica, può vantare una relativa stabilità; tanto più quanto più, innalzandosi nell'astrazione e perdendo in dettagli, perde anche della loro variabilità.

Se non che una tale invariabilità si riduce a poco a poco a quella del niente. E certo, come già dicemmo, dove non c'è nulla, non accadono mutamenti.

Mettendo dunque da parte tali sogni e consultando la esperienza, troviamo ben altro. Perchè insomma, se si vuol parlare di una realtà nell'uomo, questa non può vedersi che nelle forze (fisiche e psichiche) che agiscono in noi, quantunque non sappiamo nulla del come e del perchè esistano. Nondimeno ci sentiamo essere appunto quel volere; senza peraltro saperne dare altra spiegazione che un semplice: io voglio . . . perchè voglio; desidero, amo, perchè desidero ed amo; — la pura constatazione del fatto. E veramente, non c'è altro da dire. Non c'è nessuna spiegazione del perchè io desideri o voglia questa o quella cosa, se non appunto il ripetere: la desidero perchè la desidero. Io non sono che

quel desiderare, quell'impulso, — qualunque sieno le forme in cui si esplica.

Gli è appunto in seguito a siffatte considerazioni, che noi siamo e restiamo un mistero a noi medesimi; poichè in ultima analisi, noi ci sentiamo vivi direttamente in quella forza occulta, in quell'impulso agente; e solo indirettamente nel conoscere, nel pensare. Empiricamente esistono cose viventi, senza pensiero; ma non esiste pensiero senza cose viventi.

Ora possiamo anche intender bene il senso della dottrina schopenhaueriana del Primato della Volontà sull'Intelletto; perchè essa altro non dice se non che quel che agisce in noi è, non il Conoscere, ma una Forza; la quale, è vero, si muove (quando si muove) dietro la presenza di immagini intellettuali; ma noi stessi non sappiamo nè il sè, nè il come, nè il quando, nè il quanto sarà il suo muoversi. L'Intelletto presenta i così detti motivi; ma, riguardo all'avvenimento, l'intelletto non ha che la parte dello spettatore.

Tale è il senso del Primato della Volontà, di fronte all'Intelletto; e la esperienza della vita è purtroppo sufficiente a farci conoscere questa originarietà, questo Primato del Volere (desideri, voglie, passioni d'ogni genere) di contro al Pensiero, alla Riflessione; la quale — arriva a cose fatte.

Vogliamo illustrare ancora con esempi questo punto.

Un bambino, appena venuto al mondo e che non sa neppure di esistere, forse che non *vuole*? Non ha già perfino un carattere proprio nel suo volere? E sa forse di volere? Pensa forse, nel vero senso della parola? Sa che cosa fa quando cerca il seno della madre? E in tutti gli animali non è forse evidente questo predominio del desiderio, del volere, sopra ogni discernimento?

Nell'uomo il pensare, il confrontare i diversi casi tra i quali cerchiamo di soddisfare un desiderio, rende il volere spesso titubante; noi esitiamo perchè non siamo come l'animale, chiusi quasi completamente nel ristrettissimo campo dell'immediato presente. Il passato e la previsione delle conseguenze di una nostra azione passano avanti ai nostri occhi con una chiarezza che talvolta supera quella delle cose presenti. E la Volontà, dietro tanti aspetti delle cose, dietro tanti motivi differenti e anche opposti, resta in equilibrio, quasi paralizzata.

La mente, il discorso prende pertanto una così grande importanza nelle nostre azioni che non fa maraviglia se, ad un osservatore superficiale, appaia come l'origine dello stesso volere. Ma basta un poco di attenzione per riconoscere che un motivo, un pensiero pel quale si decide finalmente la volontà, non è esso stesso che agisce (1).

Se la nostra volontà segue questo o quel motivo (questo o quel pensiero), ciò non nasce dal « motivo » il quale, per sè stesso è inerte; l'azione, la energia, vengono da altra parte. La volontà si svela evidentemente come la sorgente delle azioni, sebbene essa sia per sè stessa cieca e nondimeno sensibile ai motivi verso di cui si dirige come l'ago magnetico al polo; poichè, come qualunque forza, la volontà resterebbe eternamente inerte se non fosse la presenza di un pensiero o « motivo » verso di cui essa si slancia (2).

---

(1) La parola « motivo » (di uso comune) è del tutto impropria. « Motivo » vorrebbe qui significare « motore ». mentre etimologicamente vuol dire piuttosto « mobile ». Ma — questo, a parte — ciò che importa è che non è il pensiero il movente; è la volontà che si muove per seguirlo.

(2) Come paragone potrebbe portarsi la calamita che si slancia verso il ferro. Ma il paragone non corrisponde in tutto. perchè tra il ferro e la calamita vi è azione reciproca; mentre è assurdo immaginare un potere attivo in un concetto. In ogni modo resta vero che, come senza il ferro la calamita

Questo concetto della Volontà, come forza cieca ma sensibile ai motivi, questa *potentia coeca*, come la chiamò Vanini (citato appunto da Schopenhauer) ci fa già intravedere la possibilità di una sintesi tra Volontà e Forza; poichè ciò che distingue la Volontà dalla Forza nell'opinione comune, è appunto la presenza del pensiero nelle azioni di cui siamo consci. Presenza così implicata nell'azione da far scambiare un fatto dinamico per un pensiero.

Quello invece che Schopenhauer nega, è precisamente questa identità tra Volere e Pensare. La espressione di Vanini: *potentia coeca*, non è la sola a mostrare come tali geniali intuizioni sieno state più o meno chiaramente espresse altre volte. In S. Agostino per es. leggiamo: *si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid hujus modi sine ullo quidem sensu aut vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis adpetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur.* (*De Civ. Dei* XI, Cap. 28).

Ma meglio di tutto ciò, quale più cospicuo esempio del predominio del volere sul conoscere può citarsi, oltre quello dell'istinto sessuale?

Quando nel fanciullo si desta la virilità, non vediamo quasi un nuovo mondo sorgere in lui, senza che ei minimamente sappia o si renda conto del come e del perchè tutto ciò accade? Che cosa ha da fare l'intelletto con quella forza nuova ed imperiosa che trasforma tutto l'essere del fanciullo? Che cosa resta all'intelletto se non solo la parte dello spettatore? Che se pure, dietro la visione e la ri-

---

non si muoverebbe, così la volontà resterebbe inerte, senza la presenza di un dato pensiero, impropriamente chiamato « motivo ».

flessione astratta, quella nuova forza modificherà il suo esplicarsi, non sarà tutto ciò dovuto sempre alla forza attiva quando vuol seguire il pensiero?

Le considerazioni su questo punto sono così ovvie che credo inutile lo insistervi. Del resto, non è tutta la storia della civiltà umana una prova cospicua di questa supremazia del volere cieco? Possono altrimenti spiegarsi tanti e tanti orrori di cui la Storia rigurgita, se non col riconoscerli frutto della meschinità della parte che all'intelletto rimane nella storica realtà della vita?

Che l'ambizione — interpretata anche come il più tollerabile esponente dell'egoismo animale — mantenga in perenne convulsione la società umana, è cosa facile a comprendersi; ma le persecuzioni, i massacri e le guerre religiose che fino quasi ai nostri tempi, hanno infestato l'Europa — non segnano forse il tristissimo trionfo della scempiaggine e della bestialità naturalmente dominante? La prova di fatto della sommissione dell'Intelletto alla Volontà?

Noi concludiamo: Volontà e Pensiero sono cose diverse; ed il Primato spetta di fatto alla Volontà.

Ma distinguere non vuol dire separare. Alla nostra conclusione dobbiamo subito accompagnare l'altra ugualmente importante: Volontà e Pensiero non si possono scindere senza cadere in ipostasi di pure parole alle quali non corrisponde verun fatto.

Noi abbiamo svolto tale questione in tesi generale nei Capitoli precedenti quando riconoscemmo nei concetti nulla più che una quasi aureola inerente essenzialmente al Fenomeno concreto, determinato (1) e vedemmo anche coincidere tale tesi con

(1) Cfr.: Cap. IV, pag. 58 segg.

quella di Parmenide: pensare ed essere sono la stessa cosa ». La Sintesi di Schopenhauer dunque (Volontà-Forza) nella sua unità cosmica, non si sottrae alla inseparabilità dal Pensiero. Malgrado della falsa veste di « Cosa in sè », essa non è « metafisica » e cioè « trascendente » (nel senso kantiano della parola); essa è conoscenza del tutto empirica; tanto che Schopenhauer stesso si vantò di aver ricondotto il significato della parola « Metafisica » nel campo della esperienza. Nel che egli mostra, da un lato, il giusto valore immanente che egli attribuiva alla sua Sintesi; mentre, dall'altro, con quella falsa veste di « Cosa in sè », ricadeva nella vecchia Metafisica trascendente.

Volontà e Forza, ripeto, sono tutt'altro che vaghe astrazioni, puri concetti; sono fatti; e fatti della più sensibile, empirica realtà.

Nondimeno è questo il punto dove il pensiero di Schopenhauer non giunse a perfetta chiarezza se non negli ultimi anni di sua vita e, bisogna pur dire, sempre con qualche riluttanza; come si rileva dalle sue lettere e da un esame attento delle correzioni che si notano confrontando l'ultima edizione delle sue opere fatta lui vivente, con la prima. Il modo come Schopenhauer espresse il suo pensiero, conduce necessariamente ad una separazione assoluta tra Volontà-Forza da un lato e Intelletto o Pensiero, dall'altro; e cioè: ad una esistenza metafisica (trascendente) della Volontà. Cosa che è agli antipodi del suo stesso pensiero e che perciò lo involge in inconseguenze insolubili.

A questo alludevo quando dissi (pag. 182) non aver Schopenhauer sempre rispettata la inseparabilità del Pensiero dal fatto della Volontà. Egli parla abbastanza spesso della Volontà come di cosa antecedente al sorgere della Conoscenza. Il che è certamente vero in senso empirico, ma non in senso universale, assoluto, quale risulta dal suo linguaggio; poichè tutti i periodi cosmologici anteriori al-

lo evolversi della Conoscenza in questo o quel pianeta, suppongono sempre colui che di esso sta parlando. La Conoscenza non può scindersi assolutamente da quelli; lo può soltanto in casi particolari (per es. riguardo alle più antiche ere geologiche) se li consideriamo solo oggettivamente e cioè non badando alla presenza del Soggetto conoscente — la presenza di colui che parla di quel caso particolare (1). E Schopenhauer, contradicendosi, fa egli stesso tali osservazioni.

Di tutto ciò Schopenhauer si accorse abbastanza tardi; e se non gli fu possibile mutare in alcune parti l'opera sua, potè con piena chiarezza definir bene nell'ultima edizione del suo libro (1852), fatta lui vivente, la posizione della Sintesi di Volontà-Forza, definendola semplicemente come «Fenomeno primordiale» (*Urphaenomen*) e non già come un «principio metafisico», nel vecchio senso della parola (2).

Nondimeno gli equivoci a cui dà luogo la originale esposizione, restano nel suo libro. Noi esamineremo più accuratamente nel Capitolo XII questo punto importantissimo. Qui basti l'averne fatto cenno; perchè non è nè utile nè giusto criticare se non si è prima fatto ben conoscere quel che si critica. Vogliamo perciò ora intender bene il significato e il valore della Sintesi schopenhaueriana. Faremo in seguito le nostre osservazioni.

Al punto a cui, per tutti i precedenti schiarimenti è giunto il concetto di «Volontà» come *potentia coeca*, essa ci apparisce già, in massima, del tutto pari a quello di Forza. Nondimeno, poi che il

---

(1) Cfr.: Cap. V, specialmente pag. 99 segg.

(2) Il senso dell'*Ur* (ch'io ho tradotto con «primordiale) non è già quello di *primo* in senso cronologico; ma semplicemente quello di *estremo dei fatti*, oltre il quale la Esperienza (e quindi ogni positivo discorso) cessa. — Vedi la Nota alla fine del volume.

nostro metodo di filosofare è l'induttivo, dovremmo qui addurre quanti più ci fosse possibile esempi dai quali risultasse praticamente visibile la identità di Volontà e Forza. Ma poichè nel libro di Schopenhauer ciò si trova già fatto, e fatto in modo eccellente; sarebbe una fatica inutile — anzi, sciocca — il sobbarcarsi ad un tale lavoro. Io rimando perciò il lettore al Maestro. E, per risparmiargli il lavoro, consiglio la lettura almeno dei seguenti capitoli, pregandolo di considerare tale lettura non come un semplice complemento di quello ch'io ho detto e di cui si possa fare a meno; ma anzi, come la sola vera base delle nostre affermazioni; poichè si tratterà di constatazioni di fatti e non di deduzioni astratte.

Dall'opera: *Il mondo come Volontà e Rappresentazione,* il capitolo 19° del volume II, pel Primato della Volontà.

Dall'opera: *La Volontà nella Natura,* il capitolo « Fisiologia delle piante » e il capitolo « Astronomia fisica » per la Sintesi di Volontà e Forza.

Questa seconda opera, nel suo piccolo volume è tutta sommamente importante.

Come è facile crederlo, non sono queste sole le pagine dove le due tesi vengono svolte; ma le credo sufficienti a darne una chiara idea.

E' poi bene avvertire il lettore che facilmente nei citati Capitoli s'imbatterà in alcune difficoltà nascenti dalle inconseguenze di cui ci siamo occupati. Ma esse non tolgono nulla al valore dei fatti esposti. Del resto, su queste inconseguenze dovremo (come ho detto) tornare più tardi.

[*Qui deve seguire la lettura degli indicati Capitoli. S'intende*: *nella lingua originale sarebbe il* desideratum; *non potendosi questo, si scelga almeno una buona traduzione, e sopratutto, completa, evitando i soliti sunti o estratti. Tutte cose fatte per interesse pecuniario*].

OSSERVAZIONI SUL PRESENTE CAPITOLO

In questo IX Capitolo (1) sono stati esposti i due cardini della Filosofia di Schopenhauer: il Primato della Volontà sull'Intelletto e la Sintesi di Volontà-Forza. Queste due tesi, dopo le critiche e gli schiarimenti dati nei Capitoli antecedenti, sono state stabilite dietro l'esame di non piccola quantità di fatti e mai servendoci di deduzioni da principii astratti. Se di queste abbiamo parlato è avvenuto solo per metterne in chiaro la inefficacia. Abbiamo cioè seguito il metodo detto induttivo: il confrontare i fatti secondo il duplice aspetto di qualunque fenomeno: il variabile e l'invariabile (2) come si fa in tutte le Scienze sperimentali; e su quel confronto abbiamo basato le nostre affermazioni. Il grado di certezza perciò di quelle due tesi fondamentali è quello stesso che si raggiunge in ogni ricerca scientifica, quando, dopo un certo numero di ripetute esperienze, la costanza dei risultati diviene così evidente e sicura che si giudica superfluo il ripeterle ancora. Allora diciamo di avere scoperto una Legge di Natura Ma ciò non toglie che questa Legge possa essere immaginata in altro modo o anche addirittura non esistente. Si può benissimo — e lo si è potuto per secoli — immaginare che il Sole giri intorno alla Terra, anche sapendo che ciò è falso. La Filosofia antica invece andava in cerca di dimostrazioni dedotte da *veritates aeternae*; così che, essendo stata veduta questa deduzione, fosse impossibile, non che combatterla, ma nè anche immaginarla altrimenti. Oggi ogni osservazione

---

(1) S'intende, inclusavi la lettura dei Capitoli di Schopenhauer.

(2) L'invariabilità delle forme matematiche, secondo quanto fu detto nel Cap. V, pag. 91 segg.

scientifica s'intende vera fino a prova contraria. Le stesse Leggi di Natura nessuno potrebbe affermarle assolutamente invariabili, tranne che per il lato matematico. E anche questo, semplicemente nel senso che volerle immaginar diverse (le forme matematiche) implica l'annientamento d'ogni significato nelle parole stesse che usiamo. Nè anche alle verità matematiche compete l'appellativo di *aeternae*, e cioè esistenti per sè stesse. Le verità matematiche stanno e cadono con la coscienza empirica (1); ma quelle fisiche stanno solo fino a prova contraria.

Nondimeno nessuno attende oggi prove contro, per es., il sistema copernicano. La sua certezza è stabilita; sebbene non sia maggiore della esistenza, per es. dei pinguini nelle regioni antartiche, per la quasi totalità del genere umano che non li ha mai veduti.

La stessa certezza compete alle due tesi di Schopenhauer. E come per ogni scoperta scientifica, così anche per quelle, saranno sempre bene accolte nuove osservazioni ed esperienze come conferma. Per conto mio le osservazioni di Schopenhauer nei citati Capitoli sono più che sufficienti; e tali saranno per chi ha il dono di distinguere pensieri che si *vedono* da parole vuote. Dono più raro di quel che si crede.

Dove invece vi sarà molto da fare, è nel liberarsi dai pregiudizi antichi; i quali, perchè in gran parte traggono origine dalla natura stessa dell'uomo, sono tenacissimi anche in persone non comuni; del tutto poi invincibili nell'uomo normale.

Tra le difficoltà che possono sorgere riguardo alla Sintesi di Volontà-Forza, la più seria e perciò

---

(1) Cfr.: Cap. V.

la prima che prenderemo in esame e che, probabilmente sarà già passata per la mente del lettore, è quella del così detto: libero arbitrio. La fusione dei due concetti di Volontà e di Forza sembra sollevare il dilemma: o il libero arbitrio compete anche alla Forza, o la necessità meccanica domina anche sulla Volontà.

Di questo dilemma ci occupiamo nel seguente Capitolo.

CAPITOLO X.

Il Problema della Responsabilità.

Eliminata la illusione per la quale la Volontà potè apparire quasi una derivazione del Pensiero e perciò radicalmente diversa dalla Forza, dobbiamo prenderne in esame un'altra che, analogamente, sembra porre una sì grande diversità tra Volontà e Forza, da renderne impossibile la sintesi. Si tratta del così detto « libero arbitrio ».

La Forza, si dice, agisce secondo necessità imposta dalla Legge di causalità; ma la Volontà è libera. Con ciò si viene a dire: in ogni fatto, in ogni mutamento, la Forza agisce in seguito ad una causa (un altro fatto, o mutamento antecedente); ma la Volontà agisce, o può agire *sua sponte*, senza alcun fatto precedente, senza una causa. Una tale azione constituirebbe quello che fu detto « libero arbitrio nell'indifferente ».

Questa supposizione nasce dal non essere in chiaro sul concetto di causa. Comunemente si pensa e si dice « io sono la causa della mia azione; non v'è da cercare altro movente. Avanti ad un fatto che, come suol dirsi, mi spinga o mi attragga ad agire, io posso seguirlo; o non seguirlo, a mio piacere. Io solo sono il fattore, la causa della mia azione ».

In tutto questo discorso la parola « causa » è presa in un senso differente da quello usato nel caso della Forza. Se io dico: « il mio volere è causa della mia azione », perchè non dico anche « la forza è causa della sua »? E se, nel caso della For-

za, dico « senza un fatto antecedente, manca la causa affinchè la Forza agisca », perchè non dico analogamente, « senza un fatto antecedente, manca la causa affinchè io agisca »?

Se ben si guarda, quello che tutti ammettiamo nel caso della Forza affinchè un fatto accada (un avvenimento anteriore) si verifica nè più nè meno nel caso della Volontà. Abbiamo già osservato (1) come la grande complessità e rapidità dei motivi presentati dal pensiero, rende non facile lo scoprire l'ultimo, secondo il quale agiamo. Ma appunto la perplessità in cui talvolta si trova il Volere innanzi a diversi motivi anche opposti e la stasi in cui può rimanere quasi in equilibrio avanti a quei motivi — rendono evidente la necessità della presenza di un ultimo fatto (anche una fugace visione mentale) affinchè l'azione avvenga. Ad un attento osservatore non può sfuggire la presenza di un tal fatto anche minimo; il quale, come il sassolino che determina la valanga, può divenire causa di fatti anche gravi nella nostra vita. Se io, per es., innanzi a motivi che per me si equilibrino, resto inerte, può il pensiero stesso di tale inerzia, da me, in altre occasioni, riprovata, divenir causa ch'io scelga uno qualunque dei motivi opposti, seguendo un fugacissimo pensiero del tutto fuori delle considerazioni che mi preoccupavano; come, per es. allorchè la mano prende questo o quell'oggetto, determinatavi solo dalla momentanea visione della maggiore vicinanza o comodità, ecc. ecc.

E' impossibile tener dietro a tali *indiscernibilia*. Ma, per chi sa osservare, resta fuori di dubbio, come cosa di fatto che, senza un tale avvenimento anteriore, anche minimo, la Volontà resterebbe inerte, nè più nè meno della bilancia in equilibrio (2).

---

(1) Cap. IX, pag. 188 segg.

(2) Vedi le importantissime osservazioni di Hume (Inquiry, nel Cap. *Of liberty and necessity*. Nota F).

Ora questo avvenimento anteriore, sia grande, sia minimo, è ciò che, parlando propriamente, deve chiamarsi *causa* dell'azione; sia nel caso della Forza, sia in quello della Volontà. Con la parola « causa » non si deve intendere la Forza o la Volontà; la quale Volontà va dietro alla più desiderata delle cause; perchè

> intra due cibi distanti e moventi
> d'un modo, pria si morria di fame
> che liber uom l'un si recasse ai denti
> (*Parad.*, IV).

La causa dunque è cosa ben distinta dalla Volontà come dalla Forza e non manca mai in nessun avvenimento, sia fisico, sia psichico. E' perciò del tutto falsa per es. la locuzione: la forza di gravità è causa della caduta dei corpi; e, nel caso psichico: la Volontà è causa dell'azione. Nè la Forza nè la Volontà agiscono senza una causa, la quale si trova del tutto fuori di esse.

A chi tutto ciò ha veduto, non può sfuggire la perfetta identità di processo nel prodursi di un fatto nei due casi: fisico e psichico.

Ciò equivale a dire che non esiste nelle azioni umane quello *sponte sua* di cui abbiamo detto sul principio di questo Capitolo. Non esiste in somma il « libero arbitrio nell'indifferente ».

Questo appunto è quello di cui si accorsero

> « color che ragionando andaro a fondo »

compreso lo stesso Dante. Perchè egli, come chiunque ragionando va veramente a fondo, vide benissimo che la Libertà, come fatto positivo, non trova luogo nel Fenomeno, sia fisico, sia psichico. La

---

Non occorre poi ricordare che in Schopenhauer si trova svolta con grande ampiezza e profondità tale questione. Veggasi per es.: *Der Wille in der Natur.* Capitolo: *Astronomia fisica.*

terzina sopra citata ne è la più aperta negazione. Il senso che conviene alla parola « libertà » sta assai più a fondo — come or ora dobbiamo vedere. Intanto notiamo che « libertà » nel senso usuale di « libero arbitrio » è un concetto così contro un ragionare che vada a fondo, che Dante, per cavarsi d'impaccio, se ne rimette a Beatrice. Il che non vuol dire altro se non ch'egli rinunzia a ragionare, per ostinarsi ad affermare quello che aveva con straordinaria chiarezza, veduto e con singolare ardire, detto:

> intra duo cibi distanti e moventi
> ecc. ecc.;

ma sembra che Beatrice abbia poi declinato l'onorevole incarico; perchè nel Paradiso non si fa più menzione di sì scottante problema.

Concludiamo dunque: senza una causa la Volontà non si muove, come anche non si astiene dal seguirla se un'altra causa non la tiene in scacco o non ne modifica il movimento. Tutto ciò è precisamente quello che accade d'ogni forza detta « fisica ».

Sorge pertanto la obiezione che la responsabilità sia del tutto negata; poichè ogni azione umana ricade sotto quella necessità causale che Kant chiamò « meccanismo di natura ». Ma noi, secondo quanto abbiamo ora detto sul vero senso in cui dev'essere intesa la parola « causa » tanto riguardo alla Forza che alla Volontà, abbiamo veduto che queste restano escluse ambedue dalla questione. Dire che la successione delle azioni o dei fatti determinati accade sotto l'impero della necessità causale, non vuol dire che il Volere stesso vi sia sottomesso; — (e lo stesso dicasi della Forza). Data la Volontà, data la Forza, il loro agire è determinato dalla necessità; ma quel « data » è fuori della questione. Noi vediamo perciò già dove si appunti il

problema della Responsabilità; vediamo già che (come conseguenza di quanto ora si è detto), la libertà e la responsabilità si riferiscono, non già al fatto della azione, ma a quello dell'essere.

Ma, per intender bene questo serio punto, dobbiamo prima completare quel che dicemmo sull'Uno, nel Capitolo VIII.

L'Uno ci apparve là come Unità formale nel Soggetto conoscente e come Unità sostanziale nell'Oggetto conosciuto. Con altre parole ma con lo stesso significato, avevamo già veduto tali unità nella Forma delle Forme, e nella Materia delle Materie in Aristotele (1). Ma una importantissima osservazione deve farsi su questo punto.

Dal lato del Soggetto abbiamo una gerarchia di concetti sempre meno determinati, arbitraria nella sua costituzione e che conduce finalmente alla Unità di Forma senza Sostanza. Dal lato dell'Oggetto abbiamo invece una gerarchia reale di fatti. Si tratta di Sostanze (Corpi) nel campo fisico e di sensazioni, sentimenti, desiderii ecc. nel campo psichico (2).

Ora se in ambedue le direzioni spingiamo all'estremo limite la ricerca di una Sintesi completa (come è richiesto dal fatto stesso del Conoscere), se domandiamo la Unità perfetta, altro non raggiungiamo dalla parte dell'Oggetto che un « essere senza modi », e dalla parte del Soggetto un « modo senza essere » (Materia senza Forma; e Forma senza Materia). Sono due risultati che coincidono nella loro nullità, ma che, negativamente, hanno grande importanza, perchè ne resta escluso il concetto di

---

(1) Cap. VII, pag. 138.
(2) Cfr.: Cap. IV, pag. 53 e Cap. VII, pag. 138.

Necessità assoluta (metafisica). «Necessità» è un concetto essenzialmente relativo; suppone due termini legati tra loro. Una *necessità in sè*, è un concetto assurdo: legare una cosa a sè stessa. E' il concetto avanzato dagli Ontologi per farne base all'affermazione dell'Assoluto.

Ma, mettendo ora da parte quei due vani risultati estremi, osserviamo che ogni fenomeno, sia esterno o fisico, sia interno o psichico, appartiene al campo dei fatti; e cioè di quello di cui si ha chiara e determinata coscienza; o, come suol dirsi: «è veduto»; sia fisicamente *veduto*, sia mentalmente. E' questa appunto la essenza dell'Oggetto: l'esser veduto, in contrapposto al Concetto, di cui la visione è sempre confusa; poi confusissima e, finalmente, nulla.

Ma quanto ai fenomeni interni (psichici) essi sono non solo oggettivamente *veduti*; ma anche soggettivamente *sentiti*. Io posso benissimo osservare quel che accade nel mio intimo; osservare per es. come si svolga in me una passione o come io agisca in particolari circostanze diversamente da altre persone ecc. ecc. Tutto ciò può essere *veduto* da me oggettivamente come cosa che accadesse in altra persona; ma in me stesso, io non solo li *vedo* quei fatti, ma li *sento*. Anzi la loro esistenza sta appunto in quell'essere sentiti, come quella dell'Oggetto, nell'esser veduto. Io mi sento in tutti i miei atti come soggetto vivo volente.

Ora questo Soggetto vivo volente è un fatto del tutto diverso dal Soggetto puramente intellettuale; diverso tanto quanto il sentire differisce dal vedere. Da questa distinzione appunto nasce l'usuale modo di dire: «il mio corpo»; quasi il corpo fosse cosa di proprietà, per dir così, dell'Io intellettuale. E non solo questo; ma diciamo anche «i miei sentimenti, il mio desiderio, dolore, ecc.» ponendo l'Io intellettuale come puro spettatore di quello che ha per sè stesso tutta la realtà dei fatti.

Ma, come vedemmo a proposito di Cartesio (Cap. III, 44), l'Io intellettuale, se non è l'insieme di una pluralità di sensazioni o di sentimenti, non è che una parola vuota. Ritroviamo insomma qui la correlatività indissolubile di Forma e Materia. L'Io suppone le sensazioni; e queste, quello.

Nondimeno i due soggetti (il volente e l'intellettuale) li troviamo nel fenomeno interno (psichico) uniti come quasi una sola identica cosa che chiamiamo: persona, in quanto che noi non solo vediamo, ma sentiamo immediatamente, sperimentalmente, il desiderare, il godere, il soffrire ecc. Di uno stesso fatto interno siamo al tempo stesso attori e spettatori. Ci avvediamo insomma che quel che di me stesso chiamo oggettivamente « fisico » (il corpo) è al tempo stesso « psichico ». I movimenti del corpo non sono già effetto di comandi psichici; sono quello stesso impulso, desiderio o volere. I movimenti muscolari che, esternamente veduti, sono un fatto fisico come qualunque altro esterno, sono internamente sentiti come atti di volontà. Ogni fatto, ogni stato psichico è, al tempo stesso un fatto fisico (fisiologico); sono la stessa cosa, press'a poco come il concavo e il convesso di una stessa superficie. E' impossibile per es. scindere il desiderio di mangiare da certi movimenti dello stomaco, da particolari attività della bocca ecc.; oppure, la paura, la gioia ecc. da certi movimenti del cuore, di alcuni nervi o di altri organi, muscoli ecc. Questi movimenti, questi fatti non sono effetto della fame, della paura, della gioia; sono la stessa cosa di cui abbiamo notizia in duplice modo: come sensazione soggettiva e come conoscenza oggettiva.

E questo dicasi non solo di ogni passione, desiderio, volere, ma anche d'ogni pensiero; il quale, come ogni fatto, è perfettamente localizzato nel corpo — nel cervello.

E' quasi superfluo ricordare come noi tutti indichiamo i fatti psichici più volentieri col nome fisiologico, piuttosto che come qualità psichica. Così diciamo: uomo flemmatico, bilioso, nervoso; uomo di cuore, senza cuore, senza cervello ecc. E in tali locuzioni (se non siamo prevenuti da teorie) non intendiamo affatto parlare di strumenti in servigio di una psiche, o anima o spirito; intendiamo direttamente il fatto psichico.

Che poi la riflessione, la cultura, le scuole, per le varie ragioni di cui si è parlato si attacchino a teorie che pongono quella separazione tra « strumento » e « anima » — sta in questo appunto la illusione che stiamo studiando.

Interessante ed istruttivo in alto grado è, a questo proposito l'osservare i gesti dell'uomo allor che parla o discute animatamente. Quei movimenti di tutto il corpo, il tono della voce, lo sguardo — sono tutt'altro che un prodotto, una « conseguenza », quasi l'uomo potesse rendersi conto del come e del perchè egli faceva tali movimenti e del come essi corrispondano al sentimento ed al pensiero. Quei movimenti sono la forma esteriore del fatto ch'io sento in me e di cui, certamente, gran parte dell'interno lavorìo fisiologico sfugge all'osservazione. Da ciò la difficoltà grandissima di imitarli e la rarità di un buon attore sulla scena. Ancor più evidente risulta questa identità nei movimenti e, possiamo dire, anche nei gesti degli animali, specialmente dei meno intelligenti; dove per la loro quasi assoluta mancanza di riflessione, la identità del « volere » (desiderio, timore, ira, affezione) coi movimenti corporali, ne emerge con ancor maggiore evidenza.

Nondimeno, seguire un tal parallelismo psicofisico non ci è possibile se non dentro confini molto ristretti. Perchè, se lo possiamo anatomicamente nei fatti, diciamo così, più grossi, se possiamo, dico, seguire fino ad un certo punto i movimenti ed il lavorìo della macchina complicatissima di nervi,

di muscoli, di organi, paralleli (i movimenti fisici) agli stati psichici soggettivamente sentiti, non ci è poi possibile (almeno fino ad oggi) seguirli in quel lavorìo ultramicroscopico fino all'infinitesimale, nel sistema nervoso, nel cervello, con le loro reazioni chimiche, elettriche, ecc. ecc. La possibilità dell'osservazione fisica ci abbandona assai prima di quella che nell'intimo della coscienza — sia di sentimenti, sia di pensieri — può addentrarsi a grandi profondità, come accade, per es., nei capolavori dell'arte drammatica. Questi si spingono in un esame dell'intimo legame di stati e fatti psichici; intimi così che nessuna fisiologia saprebbe neppure lontanamente portarvi lume. Chi potrebbe ricostruire e descrivere tutto lo stato fisiologico di Dante, di Shakespeare o di Beethoven quando creavano i loro capolavori? Ma l'intimo stato psichico da cui nacquero quei capolavori — quello possiamo ben ricostruirlo e intenderlo fino ad una più o meno grande profondità, secondo la nostra personale capacità e studiarlo in relazione al carattere dell'Artista e delle circostanze tra cui egli visse.

Nondimeno non deve dimenticarsi che tali analisi s'inoltrano sempre verso un abisso senza fondo: perchè tanto le Scienze fisiche quanto l'analisi psichica, col loro tendere verso una perfetta Sintesi (l'Uno), si pèrdono finalmente ambedue nella insussistenza di un Essere, *substratum* di tutte le sostanze e di tutte le Qualità; il che equivale a dire: nella negazione dello stesso pensare.

Vogliamo ora rilevare una obbiezione facile a farsi a quanto abbiamo detto, sopra la identità del fatto fisico con quello psichico. E vogliamo rilevarla perchè da essa appunto saremo condotti a vedere più a fondo.

La obbiezione è:

« Se la Volontà di movimento del mio corpo e

« il movimento stesso sono la stessa cosa, come spie-
« gare il fatto della paralisi muscolare? La volontà
« di muovere il braccio (si dirà) è ben determinata;
« nondimeno il braccio non si muove ».

La risposta è semplice e può dirsi in poche parole:

altro è *volere* e altro è *pensare di volere*.

Il Volere è forza inconscia, *potentia coeca* (1). Può perciò benissimo formularsi il pensiero di muovere il braccio ma il braccio non si muove perchè il suo moto è identico col volere; non col pensiero di volere.

Questa, *in nuce*, la risposta. Nondimeno è bene — data l'importanza — entrare in più precisi dettagli.

Noi abbiamo parlato di identità del fatto psichico con quello fisico; non già di completa identità del pensiero col fatto — sia psichico, sia fisico. Il Primato della Volontà sull'Intelletto e la riduzione del Concetto alla sua vera essenza — che è l'ombra del fatto reale — sono stati due tra i principali risultati delle nostre analisi.

Ora la esposta obiezione identifica in modo assoluto il pensiero (il Concetto) col fatto del volere. Non abbiamo su tal punto, che da richiamare quel che fu detto nel Cap. IX, p. 184: « noi siamo abituati a « limitare il concetto di volere al solo volere con- « scio ... » ecc.; mentre dall'esame che là instituimmo, risultò che il pensiero è bensì inseparabile dal fenomeno (ed anzi ha solo in esso la sua base); ma il mondo dei concetti e delle loro combinazioni — il Discorso — non è che una indeterminata congerie di astrazioni sempre più o meno lontana dal fatto. Dire con Parmenide (come anche noi diciamo) « pensiero ed essere sono la stessa cosa », è pronunziare una sentenza generalissima che esprime universalmente la inerenza del Concetto al Fenome-

(1) Cap. IX.

no, negandogli ogni valore, se isolato; ma tutto questo non dice che il fatto sia un prodotto del pensiero. Dal nostro esame risultò precisamente il contrario: risultò il Primato della Volontà sul Pensiero.

« Quel ch'io voglio nol fo; e quel ch'io non voglio, quello fo » disse S. Paolo. Sentenza che ognuno conosce pur troppo vera, per esperienza. Ma, che s'intende qui con le parole « quel ch'io voglio »? S'intende un pensiero, una conclusione logica, un progetto che è rimasto... progetto. E perchè? Perchè il Volere vero non vi è stato; perchè il Volere è cosa assai più profonda ed intima che non la combinazione di alcuni concetti. Questi, non v'è dubbio, possono facilmente giungere alla conclusione: ciò devo e voglio farlo: oppure: non voglio farlo; ma oltre queste frasi il pensiero non va; il fatto non accade.

E' una condizione di cose questa che si verifica tanto nel campo psichico (e di questo parla S. Paolo) quanto in quello fisico o fisiologico — la paralisi; appunto perchè sono in fondo, la stessa cosa.

Che il paralitico voglia muovere il braccio, è vero; ma è un volere, certo, ben formulato dall'intelletto, dietro la visione dei danni e delle privazioni a cui quella paralisi lo condanna; ma l'intimo, profondo volere, quel volere che ha il Primato sull'Intelletto, la *potentia coeca,* Forza viva dell'Universo — quella non vi è stata. L'innata illusione che ci fa sostituire al nostro vero essere (la Volontà-Forza) quel puro fantasma del Soggetto intellettuale, correlativo alla pluralità dei Fenomeni, è qui sperimentalmente e crudelmente smentita. L'Io del conoscere e del Discorso non è il Volere, non ha la realtà dei fatti (fenomeni); ma è un puro correlato formale di questi; il quale, per sè stesso è del tutto vuoto (1). I fatti, le azioni perciò non vengono da lui. L'Io dell'Intelletto è spettatore, non attore.

(1) Cap. V.

Ma quanto abbiamo ora detto deve esser completato da un'altra osservazione di altrettanto grande importanza.

Nel « voglio » formulato dall'Intelletto deve pur sempre trovarsi, almeno in lieve grado, quel « volere » profondo, « cieco » che, seguendo il motivo, è il solo e vero creatore dei fatti. Senza questo profondo, cieco, reale impulso, sia pure in grado minimo, nè anche quella formula logica — quell'« io voglio » sarebbe nato. Ora, sia nel caso della Volontà, sia in quello della Forza, sono solo il grado d'intensità della « energia » (1) e la precisione individuata della causa e del motivo, quel che decide del sorgere del fatto. Come per insufficiente calore (relativamente alla energia del combustibile) non si produce la fiamma, così per insufficiente precisione (relativamente alla energia della Volontà) non si produce il fatto fisiologico (l'azione del braccio).

Posto tutto ciò, come potremmo escludere *a priori* in qualunque caso — compresa la paralisi — la possibilità di una sufficiente convenienza tra la precisione del pensiero (motivo) e la « energia » della *potentia coeca,* tale da produrre il fatto? Come escludere assolutamente dalla *potentia coeca* nel muscolo, la possibilità di rispondere ad un pensiero straordinariamente intenso, fino a quella individuata precisione che è la *conditio sine qua non* per l'avvenimento del fatto?

Dato un tale avvenimento, S. Paolo (che chiama « Dio » quel potere occulto, che è poi lui stesso) esclamerà: è la Grazia di Dio! Il paralitico griderà al miracolo. E il miracolo (se così vogliamo chiamarlo) c'è stato veramente; poichè altro non è se non quello stesso che accade ogni giorno, ogni ora, ogni volta che il Volere (in senso schopenhaueriano)

---

(1) La ενεργηια di Aristotele.

segue il motivo o la causa. Si tratta sempre dell'agire della Volontà dietro un pensiero che vien chiamato « motivo »; come nel caso esterno (fisico) vien chiamato « causa »; e di questo avvenimento non esiste spiegazione. Alle domande « perchè voglio? perchè desidero? amo? . . . » non abbiamo altra risposta se non: voglio, perchè voglio; amo, perchè amo (1). Se il lettore lo preferisce, possiamo anche chiamare « miracolo » tale fatto; ma notando che, con tale parola non altro diciamo se non che esso, in ultima analisi, è inesplicabile — come ugualmente lo è, in ultima analisi, tutto ciò che accade.

Raro o comune, è sempre cosa di cui non esiste spiegazione, perchè la Volontà-Forza, da cui nascono tutti i fatti, essa appunto è inesplicabile e cioè: non è riducibile ad altro fatto. Essa è il mistero dei misteri, al quale tutti i fatti, tutti i fenomeni, comuni e rari si riducono, ma che rimane come estrema sintesi il fenomeno primordiale di cui abbiamo detto nel Capitolo precedente (p. 192) e oltre al quale il concetto stesso di spiegazione non ha più senso.

Aggiungo qui che se fosse possibile seguire anatomicamente lo stato fisiologico organico dell'individuo in cui tali « miracoli » si compiono, risconteremmo anche in tali casi quel parallelismo psico-fisico di cui abbiamo parlato.

Tutto quello che abbiamo detto è, sebbene con altre parole, farina schopenhaueriana. Schopenhauer anzi si spinge un poco più oltre in campi che, pel nostro studio strettamente religioso, non hanno grande interesse. Quello che a noi interessa è che

---

(1) Cfr.: Cap. IX, pag. 186 segg.

il parallelismo psico-fisico ci apre la via verso una più intima conoscenza in ogni ramo della Scienza; poichè per la Sintesi di Volontà-Forza son tolti di mezzo i problemi creati dalla impossibilità di gittare un ponte tra i due campi apparentemente separati: quello fisico e quello psichico; — in conclusione tra il Soggetto e l'Oggetto.

Nondimeno Schopenhauer (almeno nei primi tempi) s'illuse, credendo di aver per questa via interna (o come egli dice « sotterranea », paragonandola alla espugnazione di una fortezza), raggiunto una realtà oltre quella empirica; il che è da lui affermato quando la X kantiana egli disse averla svelata come Volontà (s'intende sempre la sintesi di Volontà-Forza); ma gli si deve pienamente concedere che, per questa via interna, sulla base della esperienza, giungiamo a tale profondità conscia che quasi tocchiamo quel limite dove non ha più luogo realtà positiva e non ci resta che il puro e semplice concetto di Possibilità di essere o non essere — secondo quanto già dicemmo nel Cap. III, e poi riconoscemmo in successive occasioni.

E' questo un pensiero al quale ci troviamo ricondotti ogni volta si voglia trovare un significato intelligibile alla parola « essere » intesa in senso universale.

I filosofi generalmente — e più di tutti Kant — hanno, per comodità di discorso, tracciato un confine o barriera netta tra il mondo della esperienza ed un supposto mondo metafisico, concepito come positivamente reale. Tutta la nostra analisi, invece, ci mostra un confondersi, un perdersi del valore di ogni concetto come anche di ogni fatto di coscienza, quanto più l'investigazione si spinge verso quell'Uno a cui la coscienza stessa, per sua formale essenza, si spinge. Così che la parola « Metafisica », in tale estremo, altro valore non conserva se non quello di negare agli stessi concetti di Esistenza e di Essere un significato positivo universale, assoluto.

Kant inventò questa precisa insorpassabile barriera tra il mondo dei fenomeni e la sua famosa « cosa in sè », positivamente esistente. Schopenhauer trascinato dal malo esempio, non si avvide, sul principio, che la sua Sintesi di Volontà-Forza rimaneva nel campo dei fenomeni e che la parola « Metafisica », di cui egli non si è mai potuto sbarazzare, non aveva più senso positivo nel suo caso.

Da ciò segue che non può ammettersi un taglio improvviso all'investigazione interna; l'esperienza interna non ha i confini precisi stabiliti da Kant e non cessa che gradatamente ed anche non per tutti allo stesso limite.

Devesi perciò ammettere in tutti i problemi psichici e morali un possibile approfondire dell'analisi dei fatti, *quasi* fino all'estremo, senza altro limite fuor che quello risultante dal confondersi e annientarsi dello stesso Pensare, pervenuto con l'Uno alla negazione di ogni forma.

E' questa una condizione di fatto che non dev'essere dimenticata; poichè per essa, (per quel *quasi*), tolto di mezzo ogni preciso confine tra « conoscibile » e « inconoscibile » e fusi insieme i due concetti di *essere* e di *conoscere*, l'analisi conduce finalmente e di pari passo, alla estinzione di ambedue; e ciò, tanto nel campo psichico, quanto in quello fisico.

Scienza e Filosofia tendono naturalmente a raggiungere un fondo che non esiste.

Tornando ora al Problema morale, dobbiamo anzi tutto ricordare il fatto notevolissimo di cui abbiamo fatto cenno. E ciò è che mentre nel campo della visione intellettuale, l'Uno si fa sempre meno consistente quanto più vasto è il campo osservato, fino a dileguarsi nel concetto universale della Forma delle forme (che, come vedemmo, coincide con

la vacuità dell'« essere senza modi »), nel campo della coscienza interna invece, quanto meno è determinato il desiderare, il volere, tanto più sensibile diviene la sua Unità non più distratta verso molti oggetti. Allorchè un uomo, nel bilanciare con prudenza i diversi possibili effetti di una sua azione in vista, resta indeciso e inerte, gli è tutt'altro che la pace o la indifferenza quel che subentra nell'animo suo. E', invece, una penosa perplessità o la noia, se tale indecisione non è il frutto (come può darsene il caso e come vedremo) della visione generale della vanità d'ogni desiderio; — perplessità e noia che possono condurre ad intensa sofferenza e perfino alla disperazione.

Le stravaganze, i vizii e addirittura pazzie che spesso si vedono in chi, per particolari circostanze economiche, sfugge all'assillamento dei quotidiani bisogni, sono frutto principalmente della noia. In questi casi il felice mortale, con le sue ricchezze, con la possibilità di soddisfare i suoi capricci, sente bene la sua Unità in una noia unica, universale nella sua plumbea immobilità:

> nell'imo petto, grave, salda, immota
> come colonna adamantina siede
> noia immortale;

noia che contrafà perfino i tratti del volto ed è sufficiente testimonio della intensità di un impulso vitale indeterminato che non trova più dove gittarsi. Lungi dall'affievolirsi, il sentimento di sè stesso si fa tenacemente penoso allorchè è ridotto ad un semplice voler la vita senza trovarvi più nulla che sia particolarmente desiderabile e voluto.

Questo fatto del poter la coscienza intima, restando vivissima giungere a profondità dove *quasi* è scomparsa ogni distinzione determinata e *quasi* potrebbe dirsi coscienza dell'« essere senza mo-

di », è quello che ci porta *quasi* a sentire positivamente la libertà. La identità di pensiero ed essere, che non ha potuto darci la Necessità dell'Essere invocata da Parmenide, ci conduce invece precisamente al contrario: ci conduce da prima al sospetto, poi alla coscienza ben chiara della libertà intimissima che, fuori d'ogni preciso fatto determinato, riguarda il puro senso della esistenza; il che viene a dire che noi abbiamo coscienza della libertà di essere — non di agire. Chi ben si osserva e si studia, trova in sè stesso, in quella intimissima coscienza *quasi* indeterminata del proprio essere, l'immediata notizia, la conoscenza sperimentale della sua intima indipendenza. Egli sente e vede che è ben vero che ogni sua azione è legata ad una causa la quale è cosa diversa dal suo volere e, per questo legame, ogni sua azione deve dirsi necessaria; ma il fatto che noi « vogliamo », anche indeterminatamente; vogliamo, anche non sapendo che cosa, — questo è un fatto; non un vago pensiero. E' il fatto che, nella sua semplicità, noi chiamiamo « vita », « esistenza »; e questo semplice sentimento del *volere*, del *vivere*, dell'*esistere*, coincide con quello della indipendenza. E' un fatto di immediata coscienza questo della constatazione che nulla e nessuno ci obbliga a volere, ad amare la vita. Anzi, ci accorgiamo finalmente che noi stessi null'altro siamo se non appunto questo volere, questo amare la vita.

Della naturale forma logica di un « soggetto che vuole » è superfluo il Soggetto, ma resta il puro volere. Il verbo è il fatto; il Soggetto è un fantasma intellettuale. Questo torna a dire con altre parole, che nell'agire (nel Volere) sta la realtà del Mondo; non in un ente metafisico che agisce.

Che un tal linguaggio suoni forse strano, non fa meraviglia; ma chi ha compreso la Sintesi schopenhaueriana di Volere e di Forza e ha compreso che

tale sintesi segna l'estremo confine del vedere oggettivo sempre basato sui fatti — quello vede anche che, oltre questo puro dinamismo (il volere), ogni supposizione, ogni spiegazione è un accumulare parole vuote di senso.

La supposizione di un Principio metafisico produttore di questo dinamismo, è un riappellarsi a questi stessi concetti di Volontà e di Forza; ed è perciò null'altro che una enorme *petitio principii* (la Forza che crea sè stessa); è l'assurdo contenuto nel concetto di *necessitas essendi ex se* o nella *causa sui* di Spinoza.

Noi perciò ci siamo arrestati là dove null'altro possiamo dire se non che la parola « necessità » non ha più senso, perchè affermata non in relazione a due termini ma ad un solo: l'Essere universale indeterminato.

Ma a tal punto la nostra coscienza è (come abbiamo veduto) così prossima alla indeterminata possibilità di essere o non essere, che vediamo e sentiamo immediatamente starne l'alternativa tutta e solo nel nostro arbitrio. Qui solo ha luogo lo *sponte sua*; giammai nei singoli atti individuati. Il senso dello esistere (in cui consiste l'intimo, profondo significato della parola « Io ») è identico a quello della spontaneità. Il nostro vero Io non è che la spontaneità, la libertà di essere o non essere, sebbene nessun significato possiamo attribuire alla espressione « non essere » fuori di quella del non volere, non desiderare — la estinzione dello stesso volere.

La grande difficoltà di esprimere tali fondatissime, direi quasi tangibili osservazioni, mi spinge a tentarlo in altra forma.

Per la negazione del libero arbitrio e la constatazione della necessità causale in ogni singolo avvenimento psichico, anche l'uomo col suo pensare, volere e agire, ricade nella categoria delle mac-

chine (1), che agiscono « necessariamente » secondo la legge di Causalità. La coscienza è un fatto che si svolge secondo la necessità causale. Il Principio di Ragione sufficiente non parla che di « necessità »: necessità nei rapporti matematici e necessità causale nel mondo dei fenomeni esterni ed interni, la quale ricomparisce in quello delle astrazioni sotto il titolo superfluo di « necessità logica » (2). La coscienza perciò non vale moralmente più di quel che valga un congegno meccanico. D'onde dunque la coscienza in senso così diverso e che certamente, sentiamo superare quello meccanico?

Da quanto abbiamo detto risulta che tale piena, vera, viva coscienza non può trovarsi se non là dove la necessità, la « meccanica » è cessata. E questo accade solo nel sentimento immediato della libertà di essere o non essere. L'« io » perciò (in cui si accentra la coscienza della vita) non è che il sentimento di questa libertà di essere o non essere. E' questo il solo punto in cui ci sentiamo originali, non legati a nulla; non più macchine ma veramente coscienti, di quella coscienza che sarà il tema dei prossimi Capitoli.

Non occorre, credo, far notare al lettore come queste conclusioni coincidano con quelle a cui giungemmo analizzando le forme implicate nel fatto del Conoscere (Cap. V) e particolarmente quelle sulla nullità del Concetto di una Necessità fuori dei legami matematico e causale, essenzialmente connessi col fatto empirico. La così detta *necessitas essendi ex se*, vedemmo non esser che una frase priva di senso.

Anche le acute critiche di Hume sul nesso causale, avrebbero qui il loro posto. Ma per non accumular troppa materia, credo opportuno rimanda-

---

(1) *L'homme machine*, di La Mettrie.
(2) Cap. IV.

re questo punto ad una Appendice alla fine di questo Capitolo.

Qui osservo ancora che solo da queste medesime considerazioni sulla coscienza della libertà, il concetto dell'Uno riceve un qualche significato. L'Uno si appunta là dove le parole Essere e Non essere non hanno più senso e dove solo ha « senso » la libera possibilità dell'uno o dell'altro. E sebbene (come dissi) il concetto del non-essere non dica nulla per sè stesso, nondimeno nella pratica coincide col fatto della estinzione di ogni desiderio: la negazione della stessa Volontà — la *abnegatio sui* di cui parlano i Santi.

L'esame di questo fatto, tanto vero quanto raro, il più lontano da ogni possibile espressione teorica; fatto che nessuno può considerare senza maraviglia, anzi, dirò quasi spavento — l'esame, dico, di questo fatto schiarirà ancora per quanto è possibile ciò che abbiamo detto (1).

Dopo le esposte considerazioni il problema della Responsabilità morale ci si presenta sotto nuova luce.

Noi conveniamo pienamente con la tesi scolastica « operari sequitur esse »; in cui, evidentemente la parola *esse* è presa nel senso di « carattere » (2). Perciò Schopenhauer nella lucidissima sua esposizione del problema della Libertà e della Responsabilità riduce questa al solo Carattere. L'uomo è, per lui, responsabile del suo personale carattere. La Libertà e quindi la Responsabilità (dice egli) stanno nell'*Esse* inteso come Carattere; non nell'*operari*.

(1) Tutto ciò può completare la tesi tanto giusta quanto superficiale del La Mettrie.

(2) Sarebbe ridicolo prender qui la parola *esse* in senso di esistenza. Si capisce che il *sequitur* non può riferirsi che a qualche cosa che esista.

Noi osserviamo che il Carattere, appunto perchè altro non è che un modo di essere, appartiene al regno dei fatti sopra i quali la necessità impera senza eccezione. Ogni individuo, nascendo, porta con sè un carattere ben determinato del quale egli sa tanto render ragione quanto della sua propria figura o fisionomia. La Responsabilità perciò non può riporsi nel Carattere, ma solo là dove la Necessità cessa: dove non rimane che il concetto della Possibilità. La Responsabilità insomma, sta non nell'agire ma nel fatto stesso dell'esistere.

Notiamo in fine che tutto ciò è precisamente l'opposto della opinione comune; secondo la quale l'uomo è in tutto e per tutto dipendente e perciò irresponsabile del fatto dello esistere (perchè supposto creato da un potere a lui estraneo); ed è del tutto indipendente, e perciò responsabile nel modo di agire — il « libero arbitrio ».

Rimane ancora un punto importante da esaminare.

Poichè noi riponiamo la Responsabilità solo nella possibilità d'essere o di non essere escludendola dai modi di essere; deve questa esclusione intendersi in modo assoluto? o non piuttosto secondo il *quasi* che abbiamo veduto accompagnare di fatto tutte le ricerche nelle quali la speculazione si addentra spingendosi verso l'Uno? Devesi dal Carattere di un individuo, escludere assolutamente ogni responsabilità??

Ma ognuno vede quanto problematica sia la stessa forma di tale domanda, la quale finisce per supporre quasi una persona fuori del carattere stesso.

Nondimeno questa e simili altre domande non possono dirsi prive di qualche fondamento. Schopenhauer, a questo proposito, scrive, esprimendosi a suo modo: « Si potrebbe ancora domandare: fino a quale profondità nell'essere del mondo si spin-

gono le radici della individualità? Al che, certo, si potrebbe ancora rispondere: si spingono fin dove giunge l'affermazione della Volontà di vita; dove comincia la negazione, cessano poichè esse son nate dall'affermazione » (1). Schopenhauer, con altre parole, dice quello stesso ch'io ho detto. Anche egli vede che tra il mondo delle determinazioni individuate e l'Uno, trovasi un graduale confondersi che si perde nell'*indiscernibilis*, dove il concetto di necessità non ha più senso preciso. Schopenhauer, uscendo per un momento da quella sua rigidità schematica kantiana che separa i Fenomeni dalla « Cosa in sè », con una barriera netta e insormontabile, si avvede anch'egli che, di fatto, giungiamo *quasi* ad una coscienza che potrebbe anche chiamarsi « metafisica » (se con tale parola s'intenda solo l'intimissimo sentimento della possibilità della cessazione di tutto quel che chiamiamo « positivo » o « reale »).

Ed invero Schopenhauer, per la sua stessa teoria che pone appunto in noi la « Cosa in sè », poteva ben vedere che una tale barriera non esiste; e che, di fatto è possibile alla Coscienza spingersi *quasi* alla estinzione di ogni dato positivo, compreso lo stesso concetto, a lui sì caro, della « Cosa in sè ». A questo limite, ogni concetto, ogni pensiero cessa. Determinare quindi fin dove in un dato individuo i legami della Necessità conservino la loro fermezza e dove *quasi* comincino a dissolversi — fin dove insomma, in un dato individuo giunga quella responsabilità che non si trova completa se non nella pura possibilità della estinzione di ogni volere — è impossibile. In questa evanescente regione dove la coscienza è sul punto di spegnersi, si verifica quello strano e penoso contrasto tra una fatalità da noi stessi lamentata e la Responsabilità

---

(1) *Welt*, II (Epiphil), pag. 737, ediz. 1891.

che ci accusa e da cui nessuna rettorica può salvarci. « Che posso farci io, se son fatto così? », dice in sua scusa il colpevole che nelle sue azioni vede il frutto necessario del suo Carattere; mentre al tempo stesso, col rimorso che lo perseguita, egli indiscutibilmente dice: io son responsabile di quel che è accaduto.

Tali scuse somigliano a quella di chi, avendo lasciata la polvere pirica accanto al fuoco, si scusasse poi della esplosione, accusandone la scintilla che l'ha incendiata.

Ma chi potrebbe vedere tanto a fondo e per di più con tanta chiarezza nell'animo altrui, così da potere impancarsi a giudice delle responsabilità altrui, quando in noi medesimi non riusciamo a veder chiaro? quando non di rado e con tutta sincerità, non sappiamo quel che dobbiamo pensare di noi stessi poichè in quel profondo oscuro ogni intendere si avvicina al dileguarsi e ad ogni verità non resta che un valore approssimativo e confuso?

Le lotte morali che si combattono nel nostro intimo sono lotte individuali che seguono vie proprie in ciascuna persona; e nessuno può sapere fino a qual grado in questa o in quella, giunga la rigidità del carattere formatosi per lunghe eredità e per concatenazioni di cui nessuno saprebbe determinare la provenienza. La lotta si combatte tra il carattere che è un prodotto empiricamente necessario e l'abisso ininvestigabile dove tutti ci confondiamo nella medesima negazione di ogni necessità.

Niuno ha il diritto di giudicare, dice l'Evangelo illuminato dall'ideale ascetico; il quale, mitigando l' impulso istintivo, lascia la mente più aperta alla verità oggettiva. Solo da questa lotta può attendersi un mutamento nell'agire, in quanto la Rinunzia ascetica raddolcisce la rigidità del carattere e le Massime e i proponimenti morali riescono a resistere e a vincere le inclinazioni dell'istinto in modi e gradi varii e personali che, ripeto, è impossibile precisare.

Schopenhauer ha sostenuto la rigidità assoluta del Carattere mentre poi, senza bene spiegarsi, ne vuol responsabile l'individuo. Ma con tale rigidità egli stesso senza avvedersene, viene a riporre la libertà solo nell'impulso vitale indeterminato, nel puro « voler vivere » (Wille zum Leben).

Noi, pure accettando un tale schema, dobbiamo osservare che esso tien conto solo dei due estremi limiti, senza badare che la realtà della Vita non sta in quelli estremi, ma si muove tutta e sempre appunto *tra* quelli; e in questo campo ogni atto, ogni forma del mio volere è, certo, sottomesso alla Necessità; ma il volere stesso, il fatto che io « voglio generalmente », nulla e nessuno me lo impone. Io non sono un *quid* a cui si dà o si aggiunge il « volere »; io sono quel volere e niente altro. Gli è appunto perciò che il sentimento della esistenza o dell'Io, coincide con quello della responsabilità e che questo sentimento accompagna più o meno ogni nostra azione; poichè le azioni ch'io stesso riprovo non sarebbero, s'io non amassi, non volessi la vita. L'Io vero — ripeto — non è che il sentimento della libertà; poichè solo in esso mi sento originale e (cosa da notare) in quel sentimento appunto cessa la personalità, l'Io (1).

Tali considerazioni dilucidano veramente la coesistenza nell'animo nostro della visione della necessità delle azioni (Determinismo) insieme al sentimento della responsabilità, dandoci così la illusione del « libero arbitrio ». Problema che nessuna luce riceve dalla kantiana distinzione (abbracciata con entusiasmo da Schopenhauer) tra il carattere empirico e l'intelligibile. « Carattere intelligibile » è una espressione che non dice nulla.

Faccio notare che quanto ho detto sopra, non sono argomentazioni o fantastiche speculazioni; sono fatti. Fatti assai profondi, non facili ad esser ve-

(1) Cfr.: Cap. X, pag. 216.

duti e ancora meno ad essere espressi in parole; ma sono sempre *fatti* per chi ha occhi per vedere e volontà di seriamente osservare.

Ecco tutto quello che ragionevolmente può dirsi sulla responsabilità personale.

APPENDICE

Il Principio di Causalità in Hume

Il legame causale dice che i fenomeni si succedono con una certa regola che chiamiamo di causa ed effetto. Ma quale veramente sia il significato ed il valore di questi termini, è una questione che sollevata la prima volta da Hume, si rivelò subito non facile e molto seria.

Notiamo anzi tutto che il concetto di « causa » suppone la successione. La causa non può essere contemporanea all'effetto. Se così fosse, lo svolgimento infinito dei fatti si ridurrebbe ad un solo istante. La prima condizione dunque per un giudizio sull'essenza del legame causale, è quella che si tenga conto della successione, ossia del tempo; ma, come è noto, la pura successione non basta a definire il senso della Causalità. *Post hoc* non è lo stesso che *propter hoc*.

Ciò posto Hume si propose la domanda: vi è veramente un legame che leghi invariabilmente un certo fatto ad un certo altro seguente? Devesi questa invariabilità intendersi come una legge assoluta, dominante il fatto stesso della esistenza empirica del mondo?

In altre parole:

Il concetto di Necessità che noi attribuiamo al concetto di Causa, va oltre quello della pura successione?

O, in altre parole:

E' solo l'abitudine di aver veduto ad un certo fatto succedere sempre un altro fatto, quel che fa sorgere in noi il concetto di una necessità oltre quella matematica della pura successione?

Oppure, ancora con altre parole:

Potrebbe ad uno stesso fatto succedere *come effetto* un altro diverso da quello da noi osservato?

E', come si vede, una questione ben sottile e difficile; ma della massima importanza.

La forma ultima in cui l'ho ora presentata è quella appunto proposta da Hume.

Comincio dal notare che egli, con giustificatissima prudenza, parla sempre di fatti che *sembrano simili* (*may be only in appearance similar*) (1). E' questa una cautela che mostra tutto l'acume e la profondità del suo vedere; perchè, in verità, è una contradizione il postulato di « due fatti identici ». Una tale identità non esiste nè contemporaneamente nello spazio (perchè il posto diverso li rende fisicamente diversi per l'azione reciproca di tutti i corpi nello spazio); e non esiste nella pura successione perchè il tempo è successione *di fatti diversi*. La identità esclude la successione. Tolto il *variare di cose* e tolta la *diversità di cose*, le parole *tempo* e *spazio*, divengono parole vuote.

La domanda perciò sulla costanza necessaria nel modo di una determinata successione non trova risposta perchè suppone una condizione che non esiste: la identità di due fatti. Se sono due, non sono uno; e viceversa!

Quelle domande non riguardano due casi; parlano del medesimo fatto.

Del legame causale dunque non resta di sicuro che la pura successione; ma nulla può affermarsi sul *quale* sia tale successione.

Hume ha pienamente ragione. Solo la esperienza dirà se l'effetto è veramente costante. Ma lo dirà

(1) *Inquiry*, sect., IV (vol. III, ed. 1793) pag. 34 segg.

(e qui è il serio della questione) sempre solo *induttivamente*; e cioè secondo il valore consentito dalla Esperienza; che è: vero fino a prova contraria. L'assurdità del concetto di « identità di due fatti », rende impossibile l'affermare la identità del fatto-causa in due esperimenti; i quali accadono o in due tempi o in due spazii diversi. La cautela sopra notata di Hume, nel parlar di fatti che semplicemente *sembrano simili* evitando la contradizione di *due identici* — è ben giustificata.

Poichè dunque la Esperienza non può consentirci l'affermazione della necessità di una determinata successione ad un dato fatto; Kant, supponendo che sia assolutamente impossibile il negarla, disse che essa (la necessità) è posta *a priori* dall'Intelletto. Al che si risponde che la supposizione di Kant è perfettamente gratuita. Non v'è modo per giustificarla. Nessuno può affermare, in nessun caso, che un fatto qualunque, perchè sia mille volte succeduto ad un altro fatto *giudicato* identico, debba esserne considerato suo effetto eternamente necessario. Questo è il punto in cui Hume vide più addentro di tutti i suoi predecessori e che gli suggerì (contro la universale opinione dei Filosofi) la sentenza: « tutto ciò che è, può non essere ».

Ciò che resta di sicuro è il puro concetto di successione; ma è un concetto questo che sta e cade col fenomeno, poichè « successione di niente » equivale a niente.

Ci ritroviamo alla correlatività che lega tutte le parti da noi distinte (non separate) nel Fatto complesso del conoscere; correlatività che studiammo nel Capitolo V.

Nel presente Capitolo abbiamo mostrato dove realmente si appunti la Responsabilità morale che, malgrado della Necessità causale dominante le singole nostre azioni, sentiamo di fatto, in noi stessi. Essa trovasi nella semplice possibilità dell'essere e

non essere. La tesi di Hume (tutto ciò che è può non essere) che è la conseguenza del suo ridurre la costanza della successione causale ad una certezza puramente empirica, rifiutando l'assurdo concetto di Necessità assoluta (*in se*) — questa tesi, dico, è la condizione veramente necessaria perchè

« color che ragionando *vanno* a fondo »

possano

« moralità lasciare al mondo ».

CAPITOLO XI.

La Rinunzia ascetica.

Finora ci siamo occupati quasi esclusivamente di questioni speculative dalle quali i Filosofi si sentono attratti, in parte pel desiderio di spiegare o almeno giustificare il mondo e la vita contro le accuse di vanità o, come più generalmente suol dirsi, di pessimismo; ma, in parte, anche per la natura stessa sintetica dell'Intelletto. L'intelletto, per sua naturale constituzione, presuppone e conduce alla ricerca di una « spiegazione del mondo » basata sull'Uno assoluto. Ma abbiamo anche veduto come le costruzioni filosofiche obbedienti a questa spontanea tendenza, poichè constano dei materiali stessi del mondo, possono solo cadendo in un circolo vizioso, dare l'apparenza di spiegare, giustificare ecc. Sono tutti discorsi che, riguardo ad un sincero sentimento religioso, lasciano — come suol dirsi — il tempo che trovano. Un vero sentimento religioso non si appaga di vaghe e vane teorie; chiede un fatto; e, in mancanza di questo, parole che parlino di questo particolarissimo e misterioso fatto.

Noi, con l'eliminare tante vacuità filosofiche, ci siamo preparata la via ad intendere il Concetto religioso di Schopenhauer; il quale non consiste in astrazioni dottrinarie sistematiche; ma è l'esame di un fatto a tutti noto, sebbene giammai studiato con tanta profondità e libertà da pregiudizii: il fatto appunto della Religiosità. Non avremo ora da fare con puri Filosofi — i quali, del resto, sono sempre una minoranza che si conta sulle dita; ma con

milioni di credenti; e precisamente con quelli delle tre Religioni di cui abbiamo già fatto cenno e nelle quali si è manifestata una visione della vita e del mondo che si allontana totalmente da quella che l'uomo porta per sua natura, impressa in lui stesso: il Brahmanismo, il Buddhismo e il Cristianesimo.

Ma — intendiamoci bene — noi non ci cureremo delle loro mitologie, ma dei fatti; anzi di un fatto fondamentale; e di quelle Massime o regole pratiche o consigli, e anche opinioni, che nascono da esso. Questo fatto e queste opinioni sono tali che non possono esser messi da parte come le fantasie dei Filosofi. Si tratta di fatti e di opinioni che, in alcuni momenti, hanno sconvolto il mondo; e che, sebbene presentemente non ne rimanga ovunque che una pallida eco, hanno tuttavia ancora il potere di innalzare dove più dove meno, l'animo umano ad ideali più alti delle solite sciocche e vecchissime utopie di felicità sociali e relative soluzioni legali ed economiche del problema della vita. In ogni modo, quello che di tali pensieri o mitologie religiose resta, malgrado delle aberrazioni in cui più o meno son da per tutto cadute — ci è testimonio della realtà pratica del fatto originale.

Questo fatto è espresso apertamente dal giudizio che le nominate Religioni hanno dato sulla Vita e sul Mondo; giudizio assai severo; poichè per esse il Mondo e la Vita null'altro sono che illusione, errore, dolore e (come più specialmente urge il Cristianesimo) colpa; la « colpa originale » da cui tutta la umanità, anzi, il mondo intiero è inquinato e per la quale l'umanità diviene « *massa perditionis* » (S. Agostino), per sè stessa incapace di bene. Per conseguenza l'ufficio di queste tre Religioni non è propriamente quello di fabbricar teorie o di filosofare; ma quello di mutare radicalmente l'intimo dell'animo e per conseguenza anche il concetto che, per natura, l'uomo si fa della Vita e del Mondo. Un tale ufficio fu perciò benissimo indicato col termine: convertire. Le loro

teorie che, ripeto, in grandissima parte non sono che artificiose, puerili e spesso assurde mitologie, sono, d'altra parte, un accessorio nato dalla necessità di dover pure in qualche modo dar forma discorsiva a quel che vien predicato — e predicato al popolo, con lo scopo di « convertirlo » e cioè volgerlo contro quelle convinzioni che l'uomo naturalmente, porta in sè nascendo.

Certo riguardo alle moltitudini il « convertire » si riduce al semplice tentativo di inculcare pensieri e massime che, senza spaventare la natura umana, la combatta fin dove può nei suoi sogni di felicità che soffiano nel fuoco dei mali elementari e propri della vita. Ma in animi di più nobile tempra ed altezza di mente, vediamo quel « convertire » giungere veramente ad un rivolgimento ed allontanamento di tutto l'uomo dalla vita; o, per lo meno, porlo su di una via espressamente diretta a quest'ultima, sia pure lontana, mèta: la perfetta Rinunzia a tutto, compreso sè medesimo.

Tutte queste cose, certamente, sono presto dette; ma è anche facile l'intendere che si tratta di cose che vanno al di sopra di quel che possiamo chiamare: vita normale. Che poi di tali straordinari fatti non resti nella storia dei popoli che una venerata sì, ma povera rimembranza, troppo spesso guastata da stupide, fanatiche e anche orribili superstizioni — ciò non toglie, anzi dimostra che, una volta, quei pensieri furono spontanei e s'erano levati a potenza di risvegliar l'uomo dalla ordinaria semincoscienza morale.

Il loro contenuto, nel primo erompere, superava immensamente il valore delle popolari mitologie o favolette di cui son venute poi rivestendosi; ed è perciò a quel primitivo contenuto che dobbiamo rivolgerci.

A noi Europei la prima notizia di tali concezioni, possiamo dire, negative della Vita e del Mondo, ci giunse col Cristianesimo. Ma oggi questa notizia è

così modificata e adattata alla naturale normalità che non c'è da maravigliarsi se gli stessi così detti Cristiani non abbiano oggi (fatte le debite ma rarissime eccezioni) una idea adeguata della grande distanza che li separa dall'originale concetto della Religione che dicono di professare. Ed è caratteristico dei nostri tempi che la maggiore antipatia che l'opera di Schopenhauer incontra, le venga appunto dal trovarsi essa, ed essa sola, in accordo con l'intimo, originale spirito del Cristianesimo.

Ma, guardando la cosa più addentro, vediamo che quel che l'uomo, uscito dalla pura animalità, cerca più o meno intensamente, è di soddisfare ad una intima aspirazione, sia dal lato del sentimento, sia da quello del pensiero. Riguardo al sentimento, è l'aspirazione verso un bene supremo, puro d'ogni scoria egoistica.

Noi vedemmo questa fede in una felicità incolpabile, già presso uno dei più antichi filosofi greci: Anassimandro; perchè certo:

> ciascun confusamente un bene apprende
> nel qual si queti l'animo;

è l'idea vaga di un *summum bonum*, che l'uomo riduce al suo livello e foggia a suo modo.

Riguardo al Pensiero, le aspirazioni umane sarebbero verso una soluzione suprema di tutti i problemi, di tutti i dubbi che si agitano in una mente riflessiva. Ma abbiamo veduto le questioni speculative chiudersi senza risultato positivo, in concetti ambigui che non possono soddisfare nessuno. Nondimeno il valore negativo di tali risultati è immenso. Esso toglie di mezzo il pregiudizio di una Necessità assoluta che, inevitabilmente, prende poi l'aspetto di un Potere tirannico, dominante il mondo. Per quella negazione si muta da cima a fondo un tale aspetto. L'uomo sente in sè la possibilità del rivolgersi dal mondo e dalla Vita; e, pur tra l'ingombro delle mitologie (se non seppe liberarsene), trova l'accordo con quell'aspira-

zione in cui tutti i popoli usciti dallo stato selvaggio hanno poi, almeno in un periodo della loro storia, trovato un conforto: la Religiosità.

Di questa dunque ci vogliamo ora occupare.

Passa una differenza radicale tra la tendenza ascetica propria delle tre massime Religioni citate e quella degli idealismi paganeggianti. Platone considera, è vero, il mondo come una vana illusione; ma le Idee verso cui egli indirizza gli animi insoddisfatti, sono pur sempre cose di questo mondo; anzi, sono il mondo stesso nella sua perfetta realtà, in quanto le Idee (dice Platone) sono esse sole eterne, immutabili, intatte dalla fugacità del Fenomeno.

Diverso è lo spirito di quelle tre Religioni. Per esse la Rinunzia si estende anche a quel mondo di forme « ideali », eterne. Perchè, insomma, quel che « viene annunziato e predicato da esse, è nè più nè meno che lo sciogliersi dalla vita nel senso più profondo e universale. Si tratta della negazione della *natura naturans* (in linguaggio scolastico) e non solo della *natura naturata*.

Ma perchè tutte queste espressioni ci dicano realmente qualche cosa e non rimangano in aria (come sempre accade quando ai concetti non si dà corpo colla visione di fatti concreti), è necessario che il lettore si richiami alla mente esempi reali di tale distacco dal mondo. Per quanto, generalmente, noi ne siamo tutti assai lontani, pure io credo raro un uomo che, o per conosciuti esempii di straordinaria bontà e abnegazione, o per sua propria anche appena rudimentale inclinazione, sia del tutto incapace, se non di sentire, almeno di comprendere che cosa voglia intendersi con una bontà o abnegazione portate a quell'altissima e veramente sovrumana grandezza che ha preso il nome di Santità.

Con le immagini che dalla storia o dall'arte o dallo stesso nostro intimo possono sorgere vive nella fantasia, noi possiamo dar corpo a quelle astratte

espressioni. Tutti conosciamo le due parole che quasi segnano i poli opposti tra cui si muove la realtà etica della vita: egoismo e carità. La vita normale si muove tra questi estremi, in una *mediocritas* che è bene non chiamare aurea; ma quei due estremi — l'egoismo di un Nerone e l'abnegazione di S. Francesco, sono anche una realtà. Ora, che tutto quello che chiamiamo eticamente bello, nobile, puro e santo, nasca semplicemente dalla negazione o almeno limitazione non solo dell'egoismo dei Neroni, ma finalmente, di ogni interesse, anzi di ogni sentimento personale (come non ne mancano stupendi esempii provocati da amor di patria, carità del prossimo o di famiglia, ecc.) e che per questa via si possa giungere ad una sublime, ineffabile soluzione dell'enigma della vita — tale è, in poche parole, quello che nel pensiero di Schopenhauer, è chiamato religiosità. Le Religioni rivestono questo semplice, ma misterioso fatto, di complicate vesti mitologiche; la Filosofia di Schopenhauer lo presenta spoglio d'ogni fantasticheria, nella sua intima realtà. L'intimo sentimento a cui diamo la particolare qualifica di «religioso», non è che la via la quale, partendo dalla Bontà, dalla Carità e avanzando sempre più nella limitazione dell'egoismo, nell'*abnegatio sui*, conduce spontaneamente al distacco dal mondo e finalmente, dalla vita stessa. Questa Rinunzia suprema è il vero, ultimo senso dell'«Annunzio» delle tre Religioni.

Come si vede, siamo ben lontani dai primitivi barlumi di religiosità quali appariscono nei primordii della vita sociale dei selvaggi. Come il sentimento il più rudimentale negli animali, quando tra loro s'incontrano, è il sospetto e il timore, così quando il pensiero comincia a riflettersi sulle circostanze della vita, vediamo nell'uomo primitivo il timore verso ignote e ascose potenze esser tutto quello che per essi è Religione. «Il timore inventò gli Dèi» disse un antico. Col procedere dell'incivilimento si allarga il campo delle esperienze e della

riflessione. Interessi collettivi (sociali) si sviluppano e la mente, divenuta più critica ed oggettiva, mette a poco a poco da parte quelle rozze fantasie primitive. L'interesse personale, l'amore per la vita, non più ciecamente impulsivo, vien diretto dalla riflessione in modo che, mentre soddisfi all'innato senso di collettività animale, non si opponga del tutto all'impulso individuato.

Dalla bestiale preoccupazione ciecamente egoistica dei selvaggi, si solleva qua e là fino ad un interesse ideale, ad una visione oggettiva delle cose e dei fatti senza riguardo al proprio particolare vantaggio — è l'Arte che nasce. Dalla umile valle della vita reale, piena di lotte e di disillusioni, l'uomo alza gli occhi alle cime dell'Olimpo e del Parnasso.

Allora finalmente, e solo allora, egli diviene capace di quelle domande che portano il nome di Filosofia e da quel momento il concetto di Religione prende un aspetto nuovo: la Vita viene scrutata con altro occhio; il Pensiero si sforza di emanciparsi dall'istinto e una domanda nuova sorge spontanea: — poichè l'uomo è costretto ad una continua lotta e, d'altra parte, mostra col fatto di sentirne la bruttezza, quale giudizio dovrà o potrà egli portar finalmente sulla vita? quale di questa il valore? il significato? E anzi: ha veramente la Vita un valore, un significato? E, se lo ha, dove e quando sarà raggiungibile? Qui in terra? E se non qui, dove??

Son queste le domande che vanno sotto il nome di religiose.

Senza star qui a descrivere la genesi e i diversi svolgimenti presi da tali domande secondo i diversi popoli e le diverse età del mondo, a noi importa solo notare ch'esse possono dividersi in due classi principali che fra le molte varietà in cui ciascuna s'è svolta storicamente, lasciano ben chiaro transparire il loro ultimo ideale. Da un lato, la acquiescenza al fatto empirico della Vita universale, ri-

mettendo ad un conseguibile futuro la correzione dei mali che pur vengono riconosciuti. Dall'altro, la persuasione dell'*omnia vanitas* e della inseparabilità del male da ogni forma di vita. Dal che, la Rinunzia.
Naturalmente una così netta classificazione sta solo nella teoria; nella realtà pratica troviamo sempre una mescolanza secondo i popoli e le loro diverse età, con prevalenza ora dell'uno ora dell'altro ideale.

Quanto al *primo*: esso va, come ho detto, sempre dietro il miraggio di un possibile conseguimento dei suoi scopi — sia pure soltanto quello di vivere per vivere, meglio che si può.

Il *secondo*, abbandona del tutto questa via; la definisce vana in tutti i sensi e trasportandosi al di là d'ogni possibile spiegazione razionale, ma rivestendola di forme più o meno mitologiche — predica la Rinunzia.

Con diverse parole e sotto diverse e non sempre lodevoli forme, ma senza radicale diversità di intenzioni, le tre Religioni sopra nominate si volgono a questo ideale. E noi dobbiamo ora tentare di chiarire, non le loro diverse forme, ma l'ultimo significato della solenne parola da esse annunziata: la Rinunzia.

Io ho ricordato sopra, l'amor patrio, di famiglia ecc., come quasi iniziazioni verso il supremo mistero della perfetta Rinunzia. Ma il lettore avrà forse pensato che il sacrificio di sè stesso è bello quando, come nei casi citati, ha uno scopo altruistico; mentre qui si parla in conclusione, del sacrificio pel sacrificio, senza altro scopo. E' questa una seria osservazione; ma per rispondervi, è necessario conoscer prima meglio i fatti e altre cose di cui ancora non abbiamo parlato.

Osservo intanto che l'amor patrio, l'amor paterno, ecc., includono assai spesso avversione e guerre contro altre patrie, altre famiglie; e, quanto alla carità operosa, dessa è, di fatto, sempre la goccia nel

mare; così che la sua bellezza si riduce alla buona intenzione di chi si sacrifica. Certo, è spontanea la domanda: come e perchè un sì maraviglioso annunzio (il sacrificio totale di sè), in opposizione diretta a quel che normalmente gli uomini sentono, pensano e fanno? Questa straordinaria dottrina, questo nuovo pensiero che vagamente apparisce in occidente già con Platone e si mostra qua e là incerto (per es. negli Stoici) fino al sorgere del Cristianesimo, s'impadronisce della coscienza pubblica appunto col Cristianesimo. La Terra vien deserta per « rapire il Cielo »; la Vita non ha più valore se non come una offerta a Dio. Ma già il Socrate platonico morente aveva raccomandato ai suoi discepoli di offrire per lui un gallo ad Esculapio in ringraziamento della sua guarigione; e la malattia era stata nè più nè meno che la Vita; e la morte, la guarigione.

Parrebbe superfluo entrare ora nella esposizione del pensiero cristiano su questo punto capitale. Se non che non tutti ricordano quel che il Cristianesimo fu quando i novatori sentivano quello che dicevano. Non sarà perciò male dirne qualche cosa.

Col sorgere del Cristianesimo unico obbietto *in hac lacrymarum valle* rimase il fuggire le lusinghe della vita; l'addestrarsi alla lotta contro di essa (l'« ascetismo ») sotto tutte le forme e prima di tutto, come è logico, contro il fondamento stesso della vita — l'istinto della generazione. Le tre Religioni di cui abbiamo parlato, convengono in questo; e convengono, in massima, nel giudizio che portano sulla vita e nell'indirizzo pratico religioso che ne risulta; il quale indirizzo mira, come mèta suprema alla estinzione totale d'ogni desiderio, fino a quello stesso di vivere.

Un tale giudizio è dunque aperta condanna della Vita.

Ma qualunque sieno le ragioni che Mitologie, Filosofie o Catechismi possano addurre per tale uni-

versale condanna, certo è che il loro vero fondamento deve poggiare su terreno più solido che non sieno simboli mitologici o astrazioni filosofiche. E' necessario basarsi sul *sentire*; non sul *pensare*. E' solo lo spettacolo della Vita reale, con le sue lotte, con le continue miserie che da ogni parte si offrono alla vista, quel che può destare sentimenti tali da dare origine a quella universale condanna. Mitologie e Filosofemi non acquistan credito e diffusione se non sostenuti appunto dal sentimento. Come è noto, dove questo sentimento (che non è altro che la Compassione) manca, lo spettacolo delle miserie altrui o è cosa del tutto indifferente o è una grata constatazione del sentircene liberi. « Ama il tuo prossimo come te stesso » predica l'Evangelo; — questo vuol dire semplicemente: sopprimere l'Ego; sopprimere la distinzione individuale; sopprimere la forma fondamentale di ogni esistenza.

Il piccolo germe di Compassione che nel mondo si desta già forse fin nei più evoluti animali e può raggiungere altissimi gradi nell'uomo, fino agli eroici esempii dell'*abnegatio sui* — quel germe, dico, è da quella massima evangelica, innalzato ad un grado dove la Vita è resa impossibile; poichè non vi è esistenza reale se non in forme determinate, limitate, e perciò naturalmente in lotta l'una contro l'altra.

Un dissolversi totale dell'egoismo importa nè più nè meno che il dissolvimento della Vita stessa. Si è sognato e si sogna ancora una esistenza personale libera dall'egoismo; — noi lasciamo tali favole di amore, giustizia, e pace universale alle declamazioni dei demagoghi e ci atteniamo, con le tre Religioni, alla visione sincera e coraggiosa della realtà. E, quanto all'« amore » mettiamo da parte quello che sogna la felicità della vita e ci atteniamo a quello che, per la Compassione, ne svela invece i mali: l'« Agape » in opposizione all'« Eros », come hanno fatto il Brahmanesimo, il Buddhismo e il Cristianesimo.

Certo, bisogna anche qui aver gli occhi ben fissi alla « idea » e dimenticare le aberrazioni nella realtà storica. La Compassione, la *Charitas* sono il fondo specialmente del Buddhismo e del Cristianesimo. Il Buddhismo — esempio unico nella storia delle Religioni — è rimasto sempre fedelissimo a questo fondamento. Non nello stesso grado può così dirsi del Brahmanesimo e sopratutto del Cristianesimo. Il quale, anzi, spinse la intolleranza stupida e fanatica ad orrori ai quali non giunsero i peggiori governi o tiranni famosi per le loro crudeltà. Guardando alla storia, sembra quasi che il Cristianesimo si fosse assunto l'ufficio di dimostrare con l'opera sua, la verità della sua stessa dottrina: che il Diavolo è il principe di questo mondo.

Ma, tiriamo un velo sulla storia e guardiamo allo spirito.

Caratteristica di queste tre Religioni è la dottrina che proclama vana e dolorosa la vita, senza possibilità di rimedio; così che tutte e tre predicano « a chi ha orecchie da udire » e volontà di udire, una Rinunzia che giunge fino alla spontanea estinzione dello stesso desiderio di vivere, apertamente proclamata con la glorificazione della verginità.

Ma il Brahmanismo e il Cristianesimo, parlano poi di una esistenza che trascende ogni immaginazione, come conclusione suprema della Rinunzia alla vita mortale. La Rinunzia alla Vita della Natura è, in queste due Religioni, sempre in vista di un positivo acquisto ineffabile:

> Come i torrenti vanno e nell'Oceano
> perdendo nome e forma si dissolvono
> tal d'ogni forma e nome il Saggio sciogliesi
> e s'inabissa nell'eterno Spirito.

Così canta la sacra Upanisciad. E l'Evangelo predica la Rinunzia fino all'anima propria; ma dietro la promessa che la si ritroverà in « vita eterna ».

Il Buddhismo invece, innanzi a tali affermazioni che trascendono la Esperienza, si è espressamente e costantemente rifiutato di dare spiegazioni, respingendo tanto una affermazione quanto una negazione; poichè a tal punto « nè l'affermazione, nè la negazione colgono nel segno ».

Noi ci ritroviamo qui alle considerazioni fatte sull'Uno metafisico; le parole non hanno più senso; e tanto il perdersi nell'Oceano dell'eterno Spirito (secondo la Upanisciad), quanto la Vita eterna (secondo l'Evangelo) sono espressioni che — se le parole debbono significare qualche cosa — ci riconducono alla realtà empirica, umana; e si contradicono da sè stesse. Per questa ragione il Buddha tace ed anzi, eleva espressamente ad alto valore religioso questo silenzio.

Ma quanto al loro spirito le tre Religioni ed il Sistema di Schopenhauer si basano insomma su quel che in tempi più moderni, fu chiamato « pessimismo »; da intendersi peraltro come è stato detto alla fine del Capitolo I.

Sopra questo severo giudizio sul mondo e sulla vita vi è da osservare che essa è, non v'è dubbio, in diretta opposizione con quel che l'uomo naturalmente sente, pensa e fa; ma appunto per ciò è cosa da esser notata l'ossequio di cui, per lunghi secoli, quel severo giudizio è stato ed è l'oggetto. Ossequio teorico, se vuolsi; perchè, certo, se facciamo astrazione da qualche estremamente rara minoranza più cosciente, gli uomini credono tanto a quel severo giudizio quanto alla felicità di lasciar questo mondo per il Paradiso. In nessun caso apparisce così evidente il Primato della Volontà sull'Intelletto, quanto nella decisa e costante avversione pratica contro massime che pure si ripetono da secoli. E nondimeno devesi ammirare questo trionfo della riflessione sull'istinto, anche se quasi soltanto nel linguaggio; e non devesi dimenticare che se in alcuni tempi (come appunto oggi) non rimane generalmente di ta-

li massime se non quasi una eco lontana, in altri tempi furono più o meno, profondamente sentite ed ebbero grande efficacia. L'esperienza della vita si accumula di generazione in generazione e può condurre coi secoli, ad una così vasta e profonda cognizione del carattere di essa vita, da far sì che sia giudicata secondo quel che è e non secondo quel che si vuole.

Nel nostro Occidente questo avvenne col sorgere del Cristianesimo. Le idee popolari pagane (degne appena, in questo campo, d'esser chiamate puerili) furono sopraffate dalla nuova, larga esperienza della realtà, quale solo poteva esser stata fornita da una lunga e vasta attività sociale politicamente organizzata dal suo inizio fino alla decadenza — quale fu la romana. La terra cambiò aspetto agli occhi dell'uomo; che lungi omai dall'illusione di farne un giardino di delizie, non vide più in essa che un luogo di pena, un « ergasterion ».

Io ho svolto questo fatto storico (del resto, ben noto) nel mio lavoro « Di una possibile futura religione ». Ma devo osservare che noi parliamo di una vasta trasformazione della coscienza popolare, quale si verificò specialmente al sorgere del Buddhismo e del Cristianesimo. Che se restiamo nella piccola sfera di menti più elevate e colte, non mancheranno in questo campo i precursori in tutti i tempi e presso tutti i popoli.

> Non esser nato è bene
> che vince ogni altro e dopo quel, secondo,
> è chi già parve al mondo
> redir tosto onde viene.

Questo cantava Sofocle 400 anni prima del Cristianesimo e Bacchilide e Teognide l'avevano detto prima di lui; e con questi, altri moltissimi, prima e dopo, in diverse forme l'hanno ripetuto. Farne una raccolta, empirebbe un volume. Valga per tutti, l'Ecclesiaste: « . . . onde io pregio i morti che già

son morti, più che i viventi. Anzi più felice che gli uni e gli altri, colui che fino ad ora non è stato; il quale non ha veduto le opere malvage che si fanno sotto il Sole (Eccl. IV, 2, 3).

Quanto all'India, già da secoli prima del Cristianesimo, troviamo le stesse conclusioni. In forma più calma e perciò più profonda, il vero carattere della Vita si era svelato a quei popoli sempre più chiaramente e veniva poi espresso dal Buddhismo con quella semplicità e sincerità che sdegna ogni compromesso con le illusioni dietro cui l'uomo corre per sua natura. E, in verità, solo il predominio tirannico dell'istinto sull'intelletto, può spiegare la cecità umana sul valore della vita.

Ma, come ho detto, non vogliamo insistere su questo punto. Per noi non si tratta di predicare il « pessimismo »; noi vogliamo solamente mostrare la logica conseguenza di una dottrina che, dal fatto della Compassione, s'innalza ad un giudizio di condanna della Vita; e, per converso, mostrare il contradirsi di dottrine che voglion conciliare profondità di sentire e altezza d'intelligenza col così detto « ottimismo ». Chi non vede coi propri occhi i mali di cui è pieno il mondo e la loro insanabile natura, non ha bisogno di libri come il presente; il quale non altro si propone che d'esser guida ai pochissimi che, ben consci delle condizioni essenziali di tutto ciò che esiste, si sentono attratti dallo spirito di quelle tre Religioni e, al tempo stesso, infastiditi dalle loro mitologie. Un discorso razionale che vada senza esitazioni e senza contradire ai fatti, fino alle estreme conseguenze della critica, è tutto quello che un animo elevato e intelligente, chiede.

Quello che importa ed è serio è che in tali animi, per quella libertà che abbiamo riconosciuta in fondo all'esser nostro e di tutto, può giungere il giorno in cui la visione della realtà commuove l'intimo; quel germe di Compassione che vive pur sem-

pre in ogni individuo, fuor che nei mostri, quel sentimento di comunanza tra tutto ciò che esiste — la comunanza d'impulso alla vita di cui dicemmo — può sollevarsi a inusitata potenza; e il male altrui può finalmente esser sentito come il proprio; « l'amare il prossimo come sè stesso », può veramente divenire un fatto.

Ma questo è un fatto straordinario. Normalmente il sentimento della Compassione si mantiene dentro limiti assai ristretti; ed è anzi, appunto questa limitazione, questo predominio dell'istinto cieco, quel che rende possibile la esistenza. Come potrebbe reggersi una società dove, sul serio, ognuno sentisse i mali altrui come i propri? Chi realmente « ama il prossimo come sè stesso » rimane sopraffatto, annichilito; ed egli è maturo per la Rinunzia suprema e spontanea; la Vita è cessata per lui.

Quando per così straordinarie condizioni il male del mondo parla finalmente e si fa comprendere, l'uomo giunge talvolta non solo a *vedere* l'astratta possibilità (quale ci si è svelata nei precedenti Capitoli) ma a *sentire* la realtà pratica di quello che il Brahmanismo chiamò « perdersi nell'Oceano dell'eterno spirito »; il Buddhismo « estinguersi dalla illusione »; il Cristianesimo « *abnegatio sui* »; e Schopenhauer « negazione della Volontà di Vita »; — insomma, la Rinunzia al mondo, il distacco da tutto « anche dall'anima propria »; l'uscita da un ordine di cose che si è svelato alfine, per sua propria natura, impaniato nel male; senza scopo, senza significato — se non vogliamo chiamare « scopo » quello appunto di avvedersi che non ve se ne trova alcuno.

Questa « uscita » non è più cercata come una nostra propria felicità — qualunque senso voglia attribuirsi a tale parola; ma è il prodotto spontaneo della visione universale e oggettiva delle vere condizioni della vita; visione che si apre avanti a quei rarissimi che chiamiamo « santi ». E' la *Charitas*,

la Compassione che, sola, può svelarci il carattere della esistenza e che in quei rari casi può assurgere a tale evidenza ed universalità che non può più esser questo o quel caso ciò che turba lo spirito; perchè tutti si fondono nel senso stesso del vivere. Questo viene, per dir così, esso stesso tratto in giudizio. Allora l'intimità, la profondità di tali sentimenti può condurci fino all'indeterminato senso di responsabilità veramente cosmica che coincide colla libera possibilità di essere e di non essere (cfr. Cap. X, 214).

Chi a tanto giunse, chi s'inoltrò per questa via (che è la via dei Santi), quegli non ha bisogno delle spiegazioni da noi svolte per distruggere quei naturali pregiudizii che nascondono all'uomo l'ultima mèta della bontà e della morale. Egli ha sentito nel cuore quello che noi andiamo rigirando nel cervello. Gli schiarimenti e le critiche sono necessarie a noi che, lungi dal fatto, andiamo dietro alle loro ombre — i pensieri; o, per dir meglio, andiamo combinando i pensieri in modo gradito all'istinto. Ma il desiderio sincero di veder chiara, almeno teoricamente, la via, se anche poi non vogliamo percorrerla, è pur sempre un desiderio inspirato dalla Santità da noi venerata.

Ma, ripeto, noi parliamo qui di sentimenti e di fatti straordinari, dai quali, normalmente, gli uomini sono assai lontani. Gli uomini possono confusamente presentirli e rispettarli; ma il sentimento attuale — l'animo, ne è diverso; anzi, per lo più, opposto. Bisogna ricordare che quel senso di sgomento che nasce da una vasta e profonda visione della vita reale, manca quasi sempre nell'uomo normale. Questo, diversamente da quel che pensano i pessimisti, è felicissimo di vivere e sinceramente si maraviglia del come certi pensieri sien potuti saltar su in qualche bislacco cervello. I fatti, se non sono fatti che lo tocchino direttamente, restano per lui cosa più o meno indifferente. Il campo di vera,

sentita conoscenza della vita si riassume nell'uomo normale quasi tutto nel suo ego e in ciò che strettissimamente gli è vicino e suo. Il resto non è per lui che materia di frasi rettoriche o di passatempo.

In tal caso si comprende come la vita possa apparire come un gaio spettacolo; o se, al contrario, i mali tocchino lui direttamente, egli non veda più che tristezza in tutto e in tutti. Creder gli uomini tutti infelici è l'errore comune dei pessimisti — come lo si trova in Leopardi.

* * *

A meglio comprendere un pessimismo del tutto oggettivo, valgano le considerazioni seguenti.

Vi è più che differenza, vi è radicale opposizione tra il Santo e l'uomo della Natura quale tutti noi siamo. E' proprio del Santo, dovunque nato e qualunque sieno le dottrine in cui fu educato, il sentire potentemente la responsabilità dell'essere — dell'essere, intendo, universale. Perchè in lui è spontaneo lo spingersi verso quel « limite », dove la coscienza con le sue distinzioni e qualunque spiegazione vaniscono; ma dove anche la Necessità non giunge a scusare la responsabilità della esistenza (1). Da ciò nel Santo la Compassione verso tutte le colpe; poichè essa ed essa sola gli aveva svelato il carattere della vita e il meccanismo che trascina alla lotta l'individuo. Egli non vede più la colpa nell'individuo fugace; la vede nella essenza stessa reale dell'individuo: il desiderio di vita. In questo fondamentale impulso o desiderio o volontà istintiva, dove noi stessi, come dicemmo, se badiamo attentamente, ci sentiamo vivi e responsabili, il Santo vede la colpa; noi, infatti, desideriamo quello che conosciamo essere il male; e, se non lo conosciamo,

---

(1) Cfr.: tutto il Cap. X e specialmente pag. 213 segg.

gli è appunto che l'intensità del desiderio ci accieca. Ed egli allora — il Santo — si sente responsabile non solo di quanto personalmente egli fa, ma di quanto vien fatto nel mondo « Mi pare (scrive S. Caterina da Siena) di essere io cagione del male che si fa per tutto quanto el mondo; concipiendo uno odio e un dispiacimento di me con una giustizia sancta ». (*Div. Dottr.* II).

Queste parole profondissime e verissime sono la immediata, sperimentale constatazione del carattere illusorio dell'Io personale avanti ad una più vasta coscienza che abbraccia il mondo. In quelle parole è detto colla massima semplicità ed esattezza quello che il mito espresse col racconto del fallo di Adamo: la colpa inerente alla esistenza stessa della umana specie; poichè quel mito non ha senso se non riferito a quel che veramente è comune a tutti gli uomini: l'impulso vitale. Uno solo è il « peccato »: quello con cui tutti nasciamo anzi, pel quale nasciamo: il desiderio di vita. Schopenhauer cita i sorprendenti versi di Calderon:

> poi che la colpa maggiore nell'uomo
> è d'esser nato.

Questo ancora dice S. Agostino nel suo linguaggio reso ripugnante dal letterale attaccamento alla teoria teistica, per la quale l'intimo mistero dell'esser nostro (che è la libertà) prende l'aspetto di una potenza da noi separata e che ci domina tirannicamente. Ma quanto ai fatti (il ridursi l'Io personale a semplice spettatore del nostro reale ma cieco essere attivo), i fatti, dico, stanno come egli dice. Tutto quel che facciamo, tutte le nostre opere non sono che la esplicazione necessaria (Determinismo) di un solo fatto libero: il desiderio, la « Volontà di vivere ». Di questa Volontà noi non dobbiamo dire « mi è stata data », ma « io sono appunto questa Volontà ». Nessuna esperienza e pertanto nessun concetto, nessun pensiero può spingersi oltre questo fat-

to. Esso rimane assolutamente indeducibile, inesplicabile; e chiamarlo « colpa », parlare di una « colpa originale » può forse dentro certi limiti dirsi giusto se badiamo che tra coscienza e incoscienza non esiste il taglio preciso supposto da Schopenhauer (1); ma come supporre una colpa nell'inconscio? nella *potentia coeca*? là dove ogni discorso non ha più senso?... Solo possiamo dire che una tal colpa (se pur vuol così chiamarsi) trovasi tutta nell'egoismo essenziale di ogni esistenza reale. Ora investigare d'onde nasca questa limitazione equivarrebbe all'involgersi in quei circoli viziosi in cui si cade ogni qualvolta il fatto del Conoscere vuol conoscer sè stesso; — come vedemmo nel Capitolo V.

Non credo occorra maggiormente rilevare la radicale differenza tra il concetto schopenhaueriano della vita (in accordo con le tre grandi Religioni) e quello comune tra gli uomini; specialmente tra coloro che hanno voluto trovare un significato religioso nel mondo stesso; sia sotto il vago appellativo di « panteismo », sia vedendo nella vita un alto e, per dir così, immanente ideale, senza spiegar bene se già in atto oppure conseguibile nella fuga eterna del tempo. Nondimeno, lasciando l'innumerevole schiera dei minori, voglio, come esempio tipico e assai interessante di tali, non so se dire ipotesi o aspirazioni, ricordare due nomi: Rousseau e Tolstoi.

La precisione del binomio di Schopenhauer « affermazione e negazione della Volontà di vita » (simboleggiata già nelle due Città di Dio e del Diavolo), cede il posto in Rousseau e specialmente in Tolstoi ad un prolisso ripetersi di critiche spesso spirito-

(1) Cfr.: Cap. X, pag. 219 segg.

sissime nella loro acredine o terribili, secondo i casi — ma anche abbastanza facili a farsi, sui mille modi nei quali si transforma e ricomparisce il male nelle diverse forme di vita sociale. Critiche che, per sè stesse sarebbero utili quando chi scrive non si proponesse altro che correggere o almeno porre un argine a qualche particolare dànno nella compagine sociale, giunto all'eccesso; ma non quando, (come in Tolstoi e in Rousseau) si tratta di trovare la universale, definitiva solúzione di ogni male; trovar «la vera vita», il «Regno di Dio in terra». In tal caso quelle critiche, facendo responsabili del male solo le forme sociali o politiche, non giungono mai ad una conclusione perchè i loro autori mettono costantemente da parte il fatto che la lotta nella esistenza è frutto della condizione essenziale di ogni esistenza: la limitazione individuata.

Nella vita umana questa limitazione vien chiamata egoismo. Tutta la Natura, per questo essenziale egoismo è organizzata in modo da condurre necessariamente a quei mali. La supposizione di un perfetto estinguersi dell'egoismo, vuol dire semplicemente estinzione della Vita; «negazione della Volontà di vivere», secondo la formula di Schopenhauer.

Perciò dice il IV Evangelo che il mondo la verità non la può ricevere (1). Questo si chiama parlar chiaro per «chi ha orecchie da udire». Ma *durus hic sermo*; e noi ritroviamo in Rousseau e in Tolstoi, in grado eminente, quella naturale avversione ad ogni dubbio sulla bontà ed eccellenza e bontà intrinseca della vita, che abbiamo notata nella quasi totalità dei Filosofi. La confusione delle teorie filosofiche di cui il Tolstoi fa così spesso (e anche così superficialmente) menzione, è quella stessa che regna nei suoi scritti morali e religiosi;

(1) *Giov.* XIV, 17.

perchè la causa ne è la medesima: il chiuder gli occhi sulla essenziale, naturale condizione della vita e di ogni realtà.

Tolstoi, più profondo nel sentire e più sincero di Rousseau, si trascina e raggira in un laberinto senza uscita; perchè egli non sa fingere di esser soddisfatto di ciò che dice; cosa che accade in Rousseau. Tolstoi, suo malgrado, si trova spesso avanti alla evidenza che quel ch'egli chiama « Regno di Dio » o, in genere, Soluzione o Uscita dai mali sociali, conduce finalmente alla negazione della Vita. Ma questo è stato il boccone che solo in vecchiaia ed anche in malo modo ha potuto ingoiare. Nella Prefazione o Comento alla « Sonata a Kreutzer » (Tolstoi era sui sessant'anni) dice ch'egli non aveva mai preveduto ove l'avrebbero condotto le sue critiche. « Io (scrive in quel Comento) fui spa-
« ventato dalle mie proprie conclusioni; non vole-
« vo crederci. Ma mi fu impossibile sottrarmi alla
« ragione. e alla coscienza; e per quanto strane ta-
« li conclusioni e ripugnanti a tutto l'organismo
« della nostra vita possano apparire e contrarie a
« quel che ho pensato e detto prima — sono stato
« obbligato a riconoscerle ».

Ora, che cosa era stato obbligato a riconoscere? Nè più nè meno che « raggiungere l'ideale cristiano
« —la formazione del Regno di Dio, l'unione di tut-
« ti i viventi per l'amore — è una idea incompati-
« bile coll'idea della vita. Quale vita è possibile
« quando tutti i viventi saranno uniti per amore?
« Nessuna (1). L'idea della vita è possibile solo nello
« sforzo verso l'ideale irraggiungibile ».

Ed egli conclude che la fine del mondo, a cui tali concetti conducono, non è una novità pel Cristiano.

Da questa epoca che potrebbe chiamarsi della *conversione* di Tolstoi, il suo pensiero si è andato

(1) Cfr.: sopra. E specialmente pag. 243.

penosamente aggirando incerto e spesso contradicendosi, come un uccello ferito, che non sa più dove batter le ali. E ciò principalmente perchè egli non seppe mai sbarazzarsi della mitologia cristiana e, con essa, delle contradizioni in cui questa si trova implicata pel suo connubio col teismo. L'opera, diciamo così, filosofica del Tolstoi perciò (e non solo quella anteriore alla conversione) è sempre confusa ed infirmata dalla naturale tendenza al sogno di una possibile pace e felicità umana: il Regno di Dio in terra; sogno che già in Giudea fu l'anima della primitiva concezione ebraico-cristiana, in opposizione alla profonda trasformazione accaduta poi per opera di S. Paolo. Il « Regno di Dio in terra » è, com'è noto, un concetto puramente ebraico che si rannoda colle speranze messianiche dei Profeti e che fu totalmente sorpassato dalla potente interpretazione di S. Paolo e del Quarto Evangelo, sotto la influenza del pensiero greco. Gli è perciò che le citazioni di Tolstoi dal Nuovo Testamento si limitano per lo più all'Evangelo di S. Matteo; ma di S. Paolo e del IV Evangelo, non si fa parola. Il « Regno di Dio in terra » rimane sempre la vera, intima aspirazione dell'animo suo, come sotto altro nome e con meno poesia, in Rousseau — e del resto in tutti i Socialisti Comunisti, Anarchici e riformatori del Mondo, con la loro implicita fede nella bontà originale, naturale e spontanea dell'uomo; quella fede tanto stupida quanto sincera che, con orribile esempio, si mostrò in Robespierre.

Tali sogni, mentre è assai difficile crederli sinceri in Rousseau, lo furono certamente in Tolstoi; tanto che non scomparvero mai del tutto in lui, malgrado delle dichiarazioni così precise del Comento sopra citate. Leggiamo infatti nella sua lettera al Santo Sinodo (dopo la scomunica): « io credo che « l'accrescimento dell'amore contribuirà più di qua- « lunque altra forza a fondare sulla terra il regno « di Dio e cioè a rimpiazzare un organismo dove la

« divisione, la menzogna e la violenza sono onnipo-
« tenti, con un ordine nuovo, dove regneranno la
« concordia, la verità, la fratellanza ».

Tolstoi è l'uomo della intuizione psicologica; la visione immediata dell'intimo umano raggiunge in lui una profondità che (a mio parere) supera quella dello Shakespeare, sebbene non ne abbia la universalità. Il problema morale si presenta perciò a lui con una intensità che può perfino fare spavento. Ma la sua mente manca della forza e della chiarezza critica necessaria per *sistemare* i propri concetti; mentre appunto per quella profondità di intuizione morale, egli aveva fortissimo il bisogno di « sistema ». Nessuno (scrisse Schopenhauer) può essere insieme artista e filosofo. Ora, forse, nessuno si sentì come Tolstoi, attratto e distratto così potentemente fra questi due campi. I suoi scritti religiosi e morali procedono perciò sempre a saltelloni attorno ad un punto che non voglion vedere. Questo punto in Tolstoi (come in Rousseau e negli innumerevoli minori) è la tacita, implicita supposizione che vita ed egoismo sieno cose diverse e che perciò possa pensarsi una vita senza lotte, una vita innocente, spontaneamente sottomessa ad una forma collettiva (Leggi) e perciò tutta amore, idillio ecc.

Saturni gentem haud vinclo nec legibus aequam!

Una tale illusione è vecchia quanto le favole più antiche, perchè è naturale; è innata nell'uomo, come abbiamo notato spesso in questo libro. In fondo non è che la espressione astratta del desiderio di vita che è la nostra stessa essenza; — illusione frutto del Primato della Volontà sull'Intelletto e che svela tutta l'intima profonda contradizione che pervade in ogni aspetto il fatto stesso della Vita. E' la intima profonda contradizione che, nel Cristianesimo, prese l'aspetto di una « colpa originale ».

Tolstoi in grandissima parte e Rousseau completamente (almeno negli scritti) sono rimasti sempre in quella naturale illusione; mentre il Cristianesi-

mo originale paolino (non il giudaico) ha su tal punto aperto gli occhi. Da ciò la incongruenza del Concetto paolino col Teismo colla sua Predestinazione ecc. e, pel contrario la aperta tendenza di Rousseau e di Tolstoi al Panteismo. Per essi « Dio » non è che un altro nome per dire: « Natura »; mentre per il Cristianesimo (nel suo spirito) ne è precisamente la negazione.

Sarebbe istruttivo uno studio sopra i tentennamenti tolstoiani, in relazione allo scultorio concetto di Schopenhauer; dal quale, del resto, lo stesso Tolstoi fu profondamente scosso e condotto a quella sua tentennante conversione (1). Nel fondo egli è rimasto sempre un panteista, un adoratore della Natura e della Vita.

Quando a tutto ciò si aggiunga la tendenza a riadagiarsi nelle prime idee catechistiche bevute nell'infanzia (tendenza propria dell'età senile) si comprendono facilmente quei tentennamenti e quel rigirarsi affannoso tra gli stessi equivoci senza trovarne uscita, come sotto l'incubo di un sogno tale da condurre finalmente alla pazzia, — come purtroppo avvenne del Tolstoi.

Noi stimiamo generalmente il severo giudizio dei Santi sovra sè stessi, una esagerazione dovuta alla loro umiltà, al loro desiderio di abbassamento — insomma a riflessioni artificiose, quasi in difesa contro tentazioni di vanagloria ecc., secondo il

(1) Mi fu detto da persona che aveva conosciuto Tolstoi, che questi ebbe fino agli ultimi suoi anni, un ritratto di Schopenhauer appeso nella sua stanza. E' anche da ricordare che, sotto la figura di Levine (in *Anna Karenine*) che rispecchia molto del carattere di Tolstoi, si trova espressa questa influenza di Schopenhauer sopra Tolstoi.

solito frasario del Catechismo. Che ciò possa essere in molti casi, non toglie la intima sincerità di quel severo giudizio, in chi ha veramente veduto un fondamentale errore nella esistenza — dalla ἀδικία di Anassimandro, al Peccato originale del Cristianesimo. Il Santo ha veramente coscienza della « colpa originale » e vede e deplora in noi, uomini normali, quella stessa incoscienza che noi vediamo nelle bestie. La tigre non ha rimorsi dopo divorata la sua vittima; e noi non troviamo nulla da rimproverarci nell'egoismo che ci tiene in vita. « E' naturale », diciamo a nostra scusa. Ma S. Caterina (e dico S. Caterina, intendendo tutti i Santi veri, non i bacchettoni e i fanatici), quelli, nella loro profonda e delicata coscienza, hanno sentito già nello stesso semplice impulso « naturale » quel rimorso che l'uomo comune sente solo nelle più bestiali manifestazioni di quello. Essere un *io* — ecco la colpa di cui si accusano i Santi; ed è infatti questa la vera colpa originale; ed ecco come nasce la commiserazione del Santo verso tutte le colpe in cui vede involto l'uomo: poichè egli conosce per propria esperienza il ferreo dominio della Necessità in ogni forma dell'essere. Al Santo sono aperte esperienze ignote all'uomo normale, come « normale » non deve chiamarsi quel senso immediato di responsabilità « del male che si fa per tutto el mondo ». Perchè l'*io* del Santo non è più quello di cui tutti parliamo, parlando di noi (l'intimo senso del *volere* velato sotto la illusoria parvenza dell'Io conoscente); ma è quello a cui alludevamo nel Cap. X (1); l'Io del Santo è sì profondo che già vi si fa sentire di fatto quella « possibilità » nella quale soltanto può l'uomo dirsi libero e padrone di sè. Noi, invece, per natura ci identifichiamo col fittizio Sog-

(1) « Il nostro vero Io non è che la spontaneità, la libertà di essere o non essere ». (X, pag. 216).

getto della Conoscenza e perdiamo di vista il nostro profondo essere il quale ci apparisce come una lontana forza misteriosa e tirannica che agisce in noi a nostra insaputa, accusandoci poi di quel che abbiamo fatto. (La Predestinazione di S. Paolo e di S. Agostino).

Il Santo trova invece appunto in quell'intimo, la libertà. La « conversione » di cui si parla riguardo al Santo, consiste precisamente nello allontanarsi dalla sua stessa realtà empirica dominata dalla Necessità, rivolgendosi al mistero dell'intimo dove la Necessità si estingue e la responsabilità emerge tanto più sensibile quanto più addentro il sentire si spinge. Da ciò quel che all'uomo normale sembra follia, il ritrovar se stesso non solo nella propria persona, ma in ogni impulso vitale, nel « desiderio di vita », qualunque sia la sua forma fugace, sia nelle proprie, sia nelle azioni altrui; anzi fin nelle forme inconscie della Natura. E da ciò quel senso di responsabilità universale per tutto ciò che accade nel mondo. Senso che se solo nei Santi giunge a piena coscienza, non manca mai del tutto in nessun animo elevato. Questo significa la parola ben nota: conversione; e questo è il significato di quell'« odio e dispiacimento di sè in una giustizia sancta » di cui parla S. Caterina, dove ella si sente viva e responsabile di quella vita che essa ormai riprova e ripudia insieme alla sua propria persona. Perchè non è solo (come si dice) della comunanza col corpo e con le sue miserie che il Santo si duole, ma anche e, anzi, sopra tutto delle miserie dell'animo. Qualunque sentimento in cui si affermi la propria persona vien da lui sentito come colpa. Se il corpo è da condannare, che diremo dell'anima che è precisamente la *forma corporis* che regge l'organismo materiale ed è, per così dire, la creatrice del corpo? « Quis non odit animam suam non potest esse meus discipulus » (Luca, XIV, 26). Da queste miserie dell'anima e del corpo, il Santo a poco a poco si stac-

ca. Per questo il Buddha, non solo del corpo, ma anche di ogni più intimo sentimento, dice risolutamente « ciò non sono io; ciò non mi riguarda ». Parole, se vuolsi, estremamente enigmatiche, quasi stupefacenti; perchè chi è che parla in tali condizioni? qual'è quell'*io* che dice: « ciò non sono io » dopo che tutto quello che può far reale un Io, è stato ripudiato? Qui appunto sentiamo che « il nostro vero *io* non è che la spontaneità, la libertà di essere o non essere ».

Ma, certo, un linguaggio « positivo » non trova qui più loco. Nè sensazione, nè sentimento, nè pensiero, convengono al segno verso cui il Santo si avvia.

Già nelle parole che abbiamo osato sull'intimo del Santo, sentiamo il linguaggio confondersi, inviluopparsi dietro pensieri che solo approssimativamente si lasciano esprimere. Ci troviamo in quella regione dove, come dicemmo, nulla ha più contorni definiti; dove ogni cosa rimane sul *quasi* (1). Il Santo, finch'egli vive, è pur sempre cosa di questo mondo; e ciò che in lui accade, si muove pur sempre nelle forme della vita — sebbene già quasi sul punto di svanire. Le parole perciò che vogliono afferrare quello che esse stesse avvertono esser sul punto di dileguarsi, finiscono per non significar più nulla. Il Santo giunge di fatto a quel che, speculativamente, abbiamo chiamato pura Possibilità e dove perciò nè il concetto di essere nè quello di nonessere conservano un significato afferrabile; dove ogni discorso, per mancanza di senso nelle parole, finisce. Ma il fatto sebbene inconcepibile, è tuttavia avanti agli occhi nostri. La profonda pace, così diversa da quella del mondo e in cui a poco a poco s'immerge il Santo, è sintomo del mistero che va compiendosi. Quanto a noi non ci resta che ammi-

(1) Cap. X, pag. 213.

rare e tacere. Il Santo è ineffabile. Questo dice l'Evangelo di Giovanni nell'ultima cena: essi (i Discepoli) non sono del mondo sì come Io non sono del mondo (Giov. XVII).

« Il Santo (scrive Schopenhauer) guarda ormai
« tranquillo e sorridente le vane forme di questo
« mondo che una volta poterono commuovere e tur-
« bare anche l'anima sua e che ora gli stanno in-
« nanzi così indifferenti come i pezzi degli scac-
« chi, finito il giuoco; o come al mattino le spoglie
« delle maschere che nella notte di carnevale ci bef-
« favano e ci turbavano. La vita e le sue forme pas-
« sano avanti a lui come fugaci apparizioni come,
« a chi sta per destarsi, un lieve sogno mattutino, at-
« traverso al quale già transparisce la realtà e che
« non può più ingannare. Appunto così la vita spari-
« sce finalmente senza violenza » (Welt. I, 462, Ediz. 1891).

Questo è « l'estinguersi della illusione », di cui parla il Buddha; e questo si chiama aver veramente, col fatto, raggiunto l'Uno, quando *essere* e *non-essere* sono ridotti a due parole prive di senso.

CAPITOLO XII.

Il Concetto kantiano della « cosa in sè » nel Sistema di Schopenhauer.

Le inconseguenze che abbiamo detto trovarsi nella esposizione che Schopenhauer ci ha lasciato del suo Sistema nascono tutte dall'antica abitudine di interpretare le parti che distinguiamo nel fatto della Conoscenza (il Soggetto, l'Oggetto, il Tempo, lo Spazio, la Sensazione, i Concetti, la Logica ecc.) come altrettanti elementi reali per sè stessi e quasi direi « persone », dalle cui operazioni risulti il tutto del mondo o almeno la coscienza che ne abbiamo.

Noi abbiamo veduto, invece, come un tal modo di filosofare sia del tutto illusorio e causa d'infiniti problemi fittizii e d'infiniti discorsi senza base.

Nessuno di quelli « elementi » ha esistenza fuori della funzione che adempie nel fatto. Una spiegazione perciò del fatto della conoscenza non esiste; ed il cercarla è un perdersi in innumerevoli circoli viziosi.

La più dannosa di tali « personificazioni », quella che le riassume tutte, può dirsi esser quella dell'« Uno metafisico », come Realtà indipendente dall'Intelletto. Ipostasi che con Kant, prese una importanza massima sotto l'appellativo di « cosa in sè »; e da lui passò al suo discepolo.

Questo concetto che si perde nell'ambiguità dell'« essere senza modi », che si dibatte nella vacuità di materia senza forma; di Oggetto di nessun Soggetto, o di una esistenza che non è nè Oggetto nè Soggetto nè Fenomeno; che si involge nella contradizione di una dualità fra Intelletto e Cosa in sè,

mentre di ogni pluralità si fa creatore il solo Intelletto, e che finalmente è inconciliabile col pensiero stesso religioso schopenhaueriano, — questa infelicissima espressione di « Cosa in sè » è stata, dico, la origine delle inconseguenze nel Sistema di Schopenhauer ed è la causa della difficoltà che si prova quando si vuole afferrarne con chiarezza il vero significato.

Certo riesce comoda per il discorso la semplicità dello Schema kantiano di un Soggetto, reale per sè stesso, che vede l'Oggetto, anche reale per sè stesso, attraverso le sue (*sue* del Soggetto) proprie forme. Perchè, allo stringer dei conti, a tanto si riduce lo schema kantiano: l'Apparecchio conoscente di fronte alla cosa in sè. E si può anche ammettere che sia stato divertente fare (cioè: immaginarsi di fare) l'« Inventario » — come Kant dice — di queste « forme soggettive ». Se non che un tale Inventario (oltre la falsità dello Schema) non poteva riuscire ad altro che alla descrizione di un apparecchio fatta per mezzo dei suoi proprii elementi. E' la mano che vuol prender sè stessa, l'occhio che vuol vedere sè stesso. Noi dicemmo invece (Cap. V) che l'esame analitico dell'Intelletto instituito sopra sè stesso, non può a nessun patto fornirci notizie positive; ma solamente correggere o demolire le molte fantasie che, in senso positivo si spacciano sulla constituzione del fatto della Conoscenza.

Da un tale esame analitico (1) risulta che l'affermazione di un punto di assoluta realtà è senza alcuna base tanto riguardo ai fatti (Oggetto) quanto al pensiero (Soggetto). Ma, oltre a ciò noi, lungi dal presentare l'Intelletto come chiuso da una precisa insormontabile muraglia che lo separi da quella supposta assoluta realtà, lo abbiamo riconosciuto essenzialmente inerente alla stessa realtà empirica

(1) Cfr.: specialmente Cap. V e VI.

materiale; abbiamo riconosciuto non potersi scindere il Pensiero dal fatto concreto, nè questo da quello; così che quanto più la ricerca scientifica colle sue sintesi si spinge verso quella supposta unità sostanziale, assolutamente semplice, apparentemente positiva — tanto più il Pensiero va di pari passo perdendo consistenza fino al perdersi nel vuoto dell'« essere senza modi ».

Ma quanto alla estrema sintesi schopenhaueriana della Volontà-Forza, essa rimane intatta da queste critiche; perchè essa altro non dice se non che tutti i Fenomeni sono universalmente la esplicazione di un unico fenomeno primordiale, nello stesso senso come, in casi particolari, certi fenomeni lo sono della elettricità; altri, della gravità; altri del calore, ecc.

Il fenomeno a cui Schopenhauer riduce tutti i fenomeni, è quello che tutti conosciamo per esperienza sotto il nome di Volontà. Ma, quanto ad una domanda sul fatto stesso dellaVolontà, una domanda sul « che cosa essa sia », sul perchè sia, ecc. — sono domande queste che si contradicono da sè poichè chiedono un altro fatto a cui riferirla, dopo la supposizione della universalità del fatto stesso quale risulta dal Cap. IX.

La sintesi perciò che riduce tutti i fenomeni (tanto fisici che psichici) al « Fenomeno primordiale » della Volontà, non abbandona il campo della esperienza, non parla di Metafisica; o, per dir meglio, Schopenhauer senza bene avvedersene, muta radicalmente il senso antico di tale vocabolo; il quale, in lui diviene veramente « immanente », anzi (come egli dice) sperimentale.

Lasciamo per ora da parte se un tal linguaggio sia esatto (ciò è precisamente quel ch'io nego); qui noto solo che la inseparabilità originale tra pensiero e fenomeno sulla quale abbiamo fortemente insistito, non è rotta come lo era dal vecchio concetto di « Metafisica ». Anzi, al contrario; Schopen-

hauer ebbe sì grande fiducia in quella inseparabilità che credette potersi spingere fino all'affermazione di una coscienza immediata (Innewerden) della Volontà come « cosa in sè » — il che vuol dire fuori assolutamente dell'Intelletto.

Certo, a tal punto Schopenhauer non è del tutto sicuro di sè; il suo linguaggio perde la caratteristica precisione; poichè mentre egli ha sostenuto con grande chiarezza ed energia la derivazione dei Concetti della realtà concreta, d'altra parte non sa staccarsi dalla posizione Kantiana la quale tende invincibilmente ad una ipostasi dell'Intelletto di fronte alla « Cosa in sè » reale per sè, fuori dell'Intelletto.

Schopenhauer stesso ha dovuto vedere e confessare che anche la più intima coscienza che possiamo aver di noi stessi è sempre legata per lo meno alla forma del Tempo. Non si può aver coscienza di veruna cosa se questa coscienza non ha qualche durata. E analogamente (aggiungo io) non si può aver coscienza di nulla, nè anche delle più intime sensazioni, se non come di cosa localizzata in qualche parte del corpo. — E' questa un'altra delle tante ipostasi illusorie in uso tra i Filosofi: la sensazione come reale fuori d'ogni forma — sensazione senza percezione (1).

La tesi di Schopenhauer sulla immediata coscienza, deve essere perciò ricondotta al « quasi » come qualunque altra tèsi nello spingersi verso l'Uno (2). Se quel punto di assoluta Unità fosse raggiunto, non altro avremmo ottenuto che la estinzione dell'Intelletto con tutte le sue forme e tutti i suoi concetti, giudizii e supposizioni — compreso l'Uno metafisico e la « Cosa in sè »; poichè « Pensiero ed Essere sono la stessa cosa ».

---

(1) Cfr.: Cap. VIII, pag. 160.
(2) Cfr.: Cap. X, pag. 212 segg.

Nondimeno Schopenhauer volle attenersi sempre al concetto kantiano della « Cosa in sè »; e questo fu il suo *evil spirit*.

L'Uno, dicemmo, è un « limite » nel preciso senso matematico che indica la via ma nega il raggiungimento. Al « raggiungere » (aspirazione formalmente necessaria in ogni Scienza) deve sostituirsi il « quasi ». Noi abbiamo insistito su questo « quasi » (1) rifiutando la netta separazione tra Intelletto e una supposta « Cosa in sè » metafisica. Ma tale separazione, espressa o sottointesa, la si trova sempre in Kant e in Schopenhauer. Solo una volta (nella Epiphilosophie) Schopenhauer si avvede che partendo dalla coscienza della nostra persona e approfondendo la ricerca verso la origine di un determinato carattere (*die Wurzeln der Individualität*) non ci troviamo tagliato *ex abrupto* il cammino; ma sentiamo piuttosto mancare a poco a poco il fatto stesso del conoscere.

Nondimeno ciò non è bastato a farlo più accorto. Quella sua giusta osservazione rimane isolata e perduta senza conseguenze.

Il Concetto perciò della « Cosa in sè », anche in Schopenhauer tende irresistibilmente ad affermarsi come una esistenza assoluta, separata da ogni conoscenza; mentre, d'altra parte, tale affermazione è da lui stesso energicamente rifiutata e combattuta con linguaggio talvolta anche abbastanza drastico (2). Egli ne fa perfino rimprovero a Kant, nelle cui mani (dice egli) la « Cosa in sè » degenerò in un Oggetto assoluto, in sè. Ma è possibile non vedere che lo stesso accade nelle mani sue?

Da ciò il lungo inquisire su tal punto, senza chiara conclusione. Perchè, certo, di sospetti sulla inesattezza della sua posizione Schopenhauer dà non

---

(1) Cap. X, pag. 213.
(2) Vedi per es.: la lettera 25ª a Frauenstädt.

rari segni. Egli stesso negli ultimi suoi anni dovette riconoscere, — evidentemente a malincuore — che per la identificazione del suo concetto sintetico di Volontà-Forza con la X kantiana, si era spinto troppo innanzi e si era ingolfato in problemi fittizii. Perchè, in somma, la X di Kant (da Kant stesso interpretata malamente come realtà positiva sebbene inconoscibile) non è che il concetto perfettamente vuoto dell'« Essere senza modi »; mentre la Volontà-Forza è un « essere » ben positivo, e superlativamente sensibile; così che può senza difficoltà accettarsi il titolo di *ens realissimum* (dagli scolastici attribuito a Dio), da Schopenhauer attribuito alla Volontà-Forza, nel senso ristretto di « Fenomeno primordiale » (1). Concetto che non si trova nella prima, originale esposizione del Sistema.

Con tale concetto non si esce dal campo sperimentale direttamente immedesimato colla conoscenza, secondo la universale correlatività di Forma e Materia.

Sotto tale condizione la Volontà-Forza può giustamente essere insignita della dignità di realtà suprema e cioè come la più generale di tutte le realtà empiriche; ma non lo può la « Cosa in sè » Kantiana; perchè sarebbe una enorme contradizione chiamar *reale*, ciò che vien supposto fuori di tutte le forme in cui solo la parola realtà (*res*) ha senso. Il *realissimum* di Schopenhauer è detto solo relativamente alla fugacità dei fenomeni; ma valore assoluto quel superlativo non l'ha in nessun caso; nè anche al « Fenomeno primordiale » spetta la qualifica di Realtà assoluta.

Non è perciò senza meraviglia che si leggono in Schopenhauer le seguenti dichiarazioni: « da Kant « in poi si è introdotto in Filosofia il concetto di « un Essere senza tempo [e, aggiungo io, anche sen-

---

(1) Cap. IX, pag. 192. — Vedi la Nota a pag. 363.

« za spazio]; ma si dovrebbe andar ben cauti nel-
« l'usarlo; perchè esso è uno di quelli che si posso-
« no ancora pensare ma non realizzare nella visione
« mentale » (Parerga II, p. 43, ediz. 1891). Ma in questa affermazione Schopenhauer stesso è stato tutt'altro che « cauto ». Che si possa pensare quel che non può realizzarsi nella visione mentale (*Anschauung*), è una tesi da rifiutare senza eccezione, come falsa di fatto. Certo, gli uomini e sopra tutto i filosofi, pensano, generalmente, realizzando assai poco nella visione mentale; ma da questo appunto nascono le fantasticherie e gli equivoci di cui ci siamo occupati.

Pensiero e visione mentale dicono esattamente la medesima cosa — a meno che col « pensare » non s'intenda un puro pronunziar parole. Senza visione mentale non esiste pensiero. La « Cosa in sè » Kantiana è pertanto un concetto semplicemente negativo, senza realtà; nega e non pone niente; non è che la negazione di tutte le qualità.

Ed è anche più maraviglioso che Schopenhauer stesso, in altra occasione e in accordo col brano citato, fa notare come sia assurdo attribuire esistenza a ciò che si afferma privo di ogni forma o qualità; e cioè, una *existentia* senza *essentia*; poichè ciò verrebbe a dire « che possa darsi una esistenza
« che semplicemente sia, senza essere qualche cosa;
« cioè che essa non sia e nondimeno sia; insomma
« che essa sia e non sia nello stesso momento. E'
« questo il colmo dell'assurdo » (Parerga I, 133, ediz. 7ª).

Ma non è questo precisamente il caso della « Cosa in sè »?

Come illustrazione di quanto ho detto e cioè che tali mie critiche dovevano anche esser passate nella mente di Schopenhauer, potrebbero citarsi molti brani dei suoi scritti posteriori. Mi limiterò a due.

Il primo è del secondo volume del « Welt als Wille ecc. »; volume uscito ben 25 anni dopo il pri-

mo. E' un brano al quale chi ha compreso il senso della critica moderna che da Locke e da Hume, passando sulle arbitrarie finzioni di Kant, corre diretta a Schopenhauer, può sottoscrivere in massima; ma notando al tempo stesso la perplessità che l'autore tradisce nel volerlo accordare con tutte le parti della sua prima esposizione. Ecco il brano:

« e sebbene nessuno possa conoscere attraverso « il velame delle forme di conoscenza la cosa in sè, « tuttavia ognuno la porta in sè stesso; anzi non è « che quella. Perciò, in qualche modo gli deve es- « sere accessibile, sebbene sotto certe condizioni. « Il ponte pel quale la Metafisica si estende oltre la « esperienza non è altro che la scomposizione (*Zer- « legung*) della esperienza in Fenomeno (*Erschei- « nung*) e Cosa in sè; nella quale io pongo il più « grande merito di Kant. Poichè essa ci mostra nel « Fenomeno un nocciolo (*Kern*) diverso da quello. « Un tale nocciolo, certamente, non può a nessun « patto separarsi al tutto dal fenomeno ed esser con- « siderato per sè come un *ens transmundanum*; per- « chè esso viene conosciuto sempre solo nelle sue « relazioni col fenomeno; ma il significato e le spie- « gazioni di questo, relative a quel nocciolo, ci pos- « sono fornire notizie sui fenomeni le quali non ca- « drebbero altrimenti nella coscienza. In questo sen- « so la Metafisica s'innalza sopra il fenomeno e cioè « sopra la Natura, verso quel che in esso fenomeno « o dietro di esso si nasconde (το μετα το φυσικον) « ma sempre come cosa che apparisce in esso e mai « da esser considerato come indipendente dal feno- « meno. La Metafisica perciò resta immanente e non « diviene mai trascendente » (Welt. II, cap. 17).

In questo brano si sente la incertezza di chi, accorto d'essersi spinto troppo innanzi con l'affermazione di una realtà assolutamente positiva, fuori dell'Intelletto (chè a tanto giungeva il primo volume, anno 1818) cerca di mitigarla con le restrizioni del secondo volume (anno 1844). Schopenhauer ri-

conosce che in tal modo al concetto di « cosa in sè » non si può dare altro significato se non quello di « fenomeno primordiale » (Urphaenomen), intendendo con quel « primordiale » (Ur) null'altro che la estrema forma sintetica, empiricamente reale a cui possono riferirsi « induttivamente » tutti i fenomeni; e non già un *in sè* fuori della conoscenza. Si parla sempre di « fenomeno ». Quell'*in sè* è ciò che appunto vien escluso dal concetto dell'*Urphaenomen* (fenomeno primordiale).

Alla X kantiana non resta che il senso della pura possibilità. In somma quel nocciolo metafisico oltre il fenomeno, di cui parla Schopenhauer, non può essere accettato come « cosa », ma semplicemente come un concetto astrattissimo, anzi il più astratto di tutti i concetti: quello di « essere senza modi » che altro non dice se non « possibilità di essere » e perciò, anche di non-essere; senza che questo estremo concepibile ci dia altro risultato fuori che la negazione della Necessità assoluta.

Del resto tutto il seguente Capitolo 18° del volume secondo è un continuo oscillare tra il si e il no, su tale questione; perchè il concetto di « Cosa in sè » torna a prendere invincibilmente nel discorso il significato di Realtà assolutamente positiva separata dal fenomeno; e questo, Schopenhauer non vuole, perchè contro il suo stesso pensiero. Egli crede che la parola « distinzione » (tra Cosa in sè e Fenomeno) basti a definire il rapporto tra quei due concetti; ma nel brano riportato (e in quello che riporteremo) il lettore sente che non si tratta di una pura correlatività, ma di una reale separazione tra due cose del tutto indipendenti. Schopenhauer stesso adopra il termine: scomposizione (*Zerlegung*) in Fenomeno e Cosa in sè; e questa espressione indica evidentemente quella separazione ch'egli poi non vuole accettare.

E' impossibile in tali condizioni giungere ad una chiara e persuasiva conclusione. I problemi nasco-

no l'uno dall'altro e si moltiplicano col discuterli come accade ogni volta che nel discorso si sia intromessa una falsa supposizione. Da questa confusione e dall'attaccamento ostinato alla formula kantiana, Schopenhauer si trova in fatti spinto ad una nuova e più strana supposizione; la dignità metafisica, cacciata dall'*Urphaenomen*, ricomparisce in un « Soggetto del *Velle* e del *Nolle* » (Parerga II, § 162), dimenticando che il *Velle* è il fatto positivo; il *Nolle* è semplicemente la negazione del *Velle* e non un atto di un Soggetto che, non essendo più nè *Velle* nè *Nolle*, non si sa che voglia dire.

Andiamo purtroppo di male in peggio.

Quello che Schopenhauer non ha mai veramente veduto è che il Pensiero, spinto ad una sintesi perfetta, universale — quale la si suppone nell'Uno metafisico — riesce finalmente ad un concetto insuperabilmente ambiguo: quello dell'« essere senza modi »; che è quanto dire alla *existentia sine essentia*; e che l'assurdità che egli giustamente trova in questa espressione deve rimproverarsi ugualmente alla « Cosa in sè » e ancora più al suo Soggetto del *Velle* e del *Nolle* (1).

Ho detto che tutto ciò non è stato mai chiaramente veduto da Schopenhauer; perchè, certo, se non veduto, ei l'ha sospettato. Ma la « Cosa in sè », il suo *evil spirit*, era sempre là per coprirgli gli occhi. Egli perciò credette trovarsi avanti ad una insolubile antinomia, senza badare che questa nasceva solo dal volere esprimere in linguaggio positivo un giudizio essenzialmente negativo: chiamare *cosa* quello che ha perduto tutto quello che lo faceva *cosa*. Gli è come chi in un calcolo algebrico non volesse mai usare il segno *zero*, ma scrivesse sempre a-a, b-b, ecc. Complicazione inutile che produce in

---

(1) Ricordo che Schopenhauer fu quasi scandalizzato nel sentire attaccato da non so chi il concetto della Cosa in sè.

Filosofia il continuo dire e subito rimangiarsi il detto; il continuo affermare, ma sotto la condizione che le parole non sieno intese nel loro senso naturale.

Il secondo brano che adduco come illustrazione della separazione tra Cosa in sè e Soggetto conoscente (coi suoi fenomeni) è tratto dai Parerga (II, p. 99, ediz. 7ª).

« La distinzione tra cosa in sè e fenomeno può « essere espressa come distinzione fra essere sog« gettivo ed oggettivo di una cosa. Il suo puro es« sere soggettivo è appunto la cosa in sè; ma que« sto non è oggetto della Conoscenza; poichè all'og« getto di conoscenza è essenziale l'esser presente « ad una coscienza conoscente (1) come sua rappre« sentazione e ciò che in essa apparisce è precisa« mente la sua essenza oggettiva. Questa perciò è « oggetto della conoscenza; se non che, come tale, « essa è semplicemente rappresentazione e poichè « questa diviene rappresentazione solo per mezzo « di un apparecchio rappresentante, il quale deve « avere una sua propria costituzione e leggi che da « lui stesso nascono, così essa non è che pura appa« renza, la quale può riferirsi ad una cosa in sè ».

E' impossibile non sentire nel citato brano nel modo più aperto la separazione assoluta e non soltanto « distinzione » tra l'apparecchio rappresentante (*Erkenntnissvermögen*) e la Cosa in sè.

Io ho citato questi due brani; ma tale separazione la si sente implicita, si può dire in ogni pagina e sarebbe fastidioso addurre altre citazioni.

La constatazione del predominio del Volere sul Conoscere (constatazione che è di massima importanza ed un grande merito del nostro Filosofo), la si sente sempre sul punto di degenerare in decisa separazione. Egli attribuisce l'impossibilità di rag-

---

(1) « in einem erkennenden Bewusstsein ».

giungere una del tutto soddisfacente soluzione dei problemi filosofici alla posizione subordinata, dipendente, dell'intelletto verso la Volontà. Egli chiama l'Intelletto: puro strumento della Volontà per il conseguimento dei suoi scopi. Tale spiegazione accentua ancora più fortemente la indipendenza e la realtà della Volontà come « cosa in sè », assolutamente separata dall'Intelletto. Noi abbiamo veduto invece, che la incapacità dell'Intelletto a risolvere i suoi problemi, nasce semplicemente dallo estinguersi del fatto stesso del conoscere, anzi, del vedere (*intueri*) con tutti i suoi problemi, quando si rivolge su sè stesso; e non già dalla impossibilità di sorpassare quella supposta separazione tra esso ed una contradittoria realtà metafisica.

L'Intelletto, ripeto, fa parte del problema; ogni investigazione su tal punto è perciò un circolo vizioso. La « spiegazione » non deve dirsi nè astrusa nè inaccessibiie; essa non esiste. Ogni spiegazione non è che un riferire alcuni fatti ad altri fatti; perciò parlare di una spiegazione di tutti i fatti (il mondo), è una semplice assurdità; è andare in cerca di un altro fatto fuori di tutti i fatti (1).

Questa separazione e posizione della Volontà come « cosa in sè », quale risulta dalla esposizione schopenhaueriana, torna a restituire alla formula *ens realissimum* attribuita alla Volontà, tutto l'antico significato medioevale dell'Assoluto, senza tempo, senza spazio e perciò senza possibilità di mutamento. Dal che risulta la negazione d'ogni valore morale nel mondo, perchè non può concepirsi responsabilità senza possibilità di mutamento. Schopenhauer, senza avvedersene, distruggeva pertanto il lato più serio dell'opera sua; la quale — come egli stesso dice — trova il maggior vanto nell'aver salvata la morale.

(1) Cfr.: Cap. V, pag. 96 segg.

Il danno portato nella Filosofia di Schopenhauer dal concetto della « cosa in sè » vi apparisce sotto diversi aspetti; poichè questi (come la « cosa in sè ») fanno tutti capo al medesimo abuso di considerare le parti che *distinguiamo* nel fatto unico del Conoscere, come non solo distinte ma separabili, stanti per sè come « elementi ».

Per es. nella sua teoria della Conoscenza, Schopenhauer pone la sensazione come « elemento » del tutto soggettivo. Dal che le strane conseguenze del « solipsismo » o quello di una pluralità di tanti solipsismi quanti sono i soggetti conoscenti e tutte le strane soluzioni di tali equivoci (1).

La Filosofia deve — come benissimo disse e purtroppo non sempre fece Schopenhauer — partire dal Fenomeno, dal mondo empirico, che è pluralità; e non ostinarsi in vane deduzioni del Fenomeno da illusorii « elementi » sia da parte dell'Oggetto (Materialismo), sia da parte del Soggetto (Idealismo), sia dal concorso di ambedue — come più sbrigativamente fa l'opinione comune.

Certo, le domande suscitate dal miraggio della Unità metafisica, restano senza positiva risposta. Ma queste appunto sono, di fatto, le condizioni in cui si trova la Filosofia; siamo in un campo dove risposte non esistono; e le assurdità in cui si perdono le varie tentate risposte, sono tutte figlie del chiedere all'Intelletto la spiegazione di sè stesso.

Le condizioni in cui trovasi la Filosofia (di qualunque Filosofia si parli) possono dirsi in non molte parole, dopo gli schiarimenti dati.

Il nostro Capitolo V, come risultato delle osservazioni precedenti, dice in sostanza:

Le Forme della Conoscenza sono un fatto quando la conoscenza è in atto; tolto l'atto, son tolte anche quelle forme. Schopenhauer stesso adduce la

(1) Cfr.: Cap. V.

convenientissima similitudine della sfera che, rotando, determina i poli, l'equatore ecc.; ma, in quiete, tutte queste linee e punti spariscono. E' perciò tentativo del tutto vano considerare tali forme come elementi dai quali dedurre la realtà. E' una illusione il credere di poter « sciogliere la intuizione empirica nei suoi elementi » (1), perchè per « elemento » tutti intendiamo quel che resta dopo lo sciogliersi del composto e non quello che sparisce con esso. Noi perciò non abbiamo fatto altro che dare lo Schema di quel che trovasi nel fatto complesso del Conoscere, rinunziando nel modo più aperto ad ogni fantasia di deduzioni o genesi, o spiegazioni del fatto stesso; tutti vani tentativi che si pèrdono in un circolo vizioso; e ci siamo attenuti rigorosamente ad un linguaggio negativo, quando non si tratti di semplice constatazione di fatti empirici — ma rifiutando con altrettanta fermezza il concetto di una necessità assoluta (*necessitas essendi ex se*) inventata per dar credito ad un assoluto valore dell'Intelletto con le sue Forme, i suoi Concetti e le sue affermazioni *a priori* — dar credito, insomma all'Ontologia.

Ciò che resta come pensiero veramente razionale e come ultimo intelligibile risultato del Filosofare, non è che una negazione: la negazione appunto della *necessitas essendi ex se*. Conclusione, lo ripeto volentieri, che era stata già raggiunta ed espressa da Hume e che riassume tutto quello che su tal punto supremo può insegnare la Filosofia:

whatever is, may not be.

Kant, coi suoi pregiudizii, intorbidò questa chiara visione. Schopenhauer, trascinato purtroppo dal-

(1) Questo appunto dice Schopenhauer di aver fatto. Vedi: *Vierfache Wurzel* ecc., § 21, pag. 83, ediz. 1875.

la sua « troppa soggezione alla Filosofia kantiana » (1) non seppe più uscire da quella falsa posizione, malgrado che il suo genio gli suggerisse nel modo più luminoso quale avrebbe dovuto essere sempre la forma razionale del suo discorso. Basti ricordare la sublime chiusa del primo volume del *Die Welt als Wille* ecc. La negazione della necessità assoluta e la correlatività del concetto di « nulla » a cui conduce l'alternativa della duplice forma da lui scelta (affermazione e negazione della Volontà di vita), non potevano essere espresse con parole più razionali e al tempo stesso più profonde di quelle da Schopenhauer usate in quel passo:

« Avanti a noi, certo, non resta che il nulla . . .
« ciò che dopo la totale negazione della volontà ri-
« mane, è per tutti coloro che sono ancora pieni di
« volontà — il Nulla. Ma anche, viceversa, per colo-
« ro in cui la Volontà si è distaccata e negata, tutto
« questo nostro mondo, con tutti i suoi Soli e le sue
« Nebulose — non è più che il Nulla ».

Queste parole ben chiare per chiunque abbia inteso il significato schopenhaueriano della parola « volontà », toccano veramente l'estremo limite del pensiero razionale; ma appunto perciò, nella possibilità di quella inversione, accennano anche a quello che nessuna parola può o potrà mai dire. La Filosofia è cessata ed il libro è finito.

Le mie critiche (come ho detto sul principio di questo capitolo) non toccano minimamente il Concetto fondamentale del nostro Filosofo; non, riguardo alla Sintesi di Volontà-Forza; non, riguardo alla Morale; e non, riguardo alla Religiosità; la quale ultima, per Schopenhauer trae origine e consistenza solo dallo avvedersi della vanità della esistenza

---

(1) Sono sue parole: zu grosse Befangenheit in der Kantischen Philosophie.

e dell'insanabile natura del male. E dico « consistenza » se al vedere si aggiunge il sentire — la Compassione, come abbiamo notato nel Capitolo precedente (1).

Ora tutte queste Tesi o Pensieri sono e restano « immanenti » e perciò intatti dalle mie critiche; le quali si appuntano solo contro le inutili logomachie provocate dal trattare come reali, forme e concetti che, privi di ogni determinazione e del loro funzionare in atto, pèrdono ogni significato; ma che restano come docili strumenti nelle mani di fabbricatori di teorie compiacenti alle umane ambizioni.

Quanto poi al fatto della Santità che, per dir così corona l'edifizio schopenhaueriano — rimane anch'esso fuori della critica. Ma di questo dovremo occuparci nel prossimo Capitolo.

Concludendo ora quanto ho detto sulla « Cosa in sè », aggiungo che di tale supposizione il Sistema di Schopenhauer non aveva il minimo bisogno, anzi gli è di dannoso ingombro.

Schopenhauer, come abbiamo veduto, è costretto a spiegazioni prolisse e confuse su quel contraddittorio concetto. La semplice negazione della « Necessità assoluta » dice tutto quello che quelle spiegazioni vorrebbero dire e non dicono.

Tutto ciò rende veramente difficile l'orientarsi e il penetrar nel suo profondo pensiero religioso. Perchè questo — altro punto da ben notare — non deve essere scambiato con un vago panteismo al quale, putroppo tende finalmente il concetto della « Cosa in sè ». E non pochi infatti tra gli stessi ammiratori di Schopenhauer vi si lasciano oggi andare. Per parte mia, io debbo apertamente dichiarare che Spinoza e Schopenhauer sono nè più nè meno che i poli opposti del mondo filosofico.

(1) Cap. XI, pag. 243 segg.

Dobbiamo fermarci un poco su questo punto.

Noi abbiamo notato in più d'una occasione (1) come i Filosofi, spinti dal desiderio di trovar nella fluente realtà empirica un punto fermo « assoluto », non potevano sperarne il conseguimento se non rivolgendosi al pensiero, nella illusione che i concetti, le astrazioni — appunto perchè indeterminate e perciò convenienti *approssimativamente* a più casi concreti e fugaci — conservassero una certa costanza. Costanza che sembrava sempre più affermarsi quanto più si allarga la periferia del concetto, fino a quella massima dell'Essere puro. Ma abbiamo anche veduto come tale costanza non valga più dello zero; poichè, certo, dove nulla è, nulla passa (2).

Ora tutto l'oggetto del Conoscere può ridursi a tre categorie ben definite:

1° la realtà empirica fluente (il πάντα ῥεῖ di Eraclito);

2° i tipi ideali delle cose (vedi Cap. IV);

3° i Concetti astratti.

Queste due ultime categorie, sempre più o meno confuse tra di loro (come accade in Platone), avrebbero dovuto dare al Filosofo l'*ubi consistam*, la base assoluta su cui corresse la *existentia fluxa* empirica.

Ma abbiamo veduto (3) come nè dalle Idee nè tanto meno dalle astrazioni (Concetti) possa ricavarsi nulla di stabile. Nondimeno i Filosofi, non avendo altro dove appigliarsi, si rivolsero a tale fantasma, inseguendolo con la foga della disperazione.

Non parrà esagerato questo apprezzamento se si riflette che il Filosofo, in confronto all'uomo, diciamo così, più naturale, ha sempre in sè qualche cosa

---

(1) Cfr.: Cap. II, pag. 27 segg. Cap. IV, 74 e VIII, 159.

(2) Cap. VIII, pag. 158 segg.

(3) Cap. IV.

che può rassomigliare alla mania. Chi l'obbliga (pensa l'uomo « naturale ») a rompersi il capo con simili astruserie? D'altra parte devesi anche ricordare che, così discorrendo, si finirebbe per gettare a mare come fatiche inutili ogni Arte ed ogni Scienza pura. Si deve sempre riconoscere in quel « rompersi il capo » un movente profondo e serio che, se non giunge a commuovere una comune coscienza, può in casi straordinarii, amareggiar la vita fino alla disperazione. Da ciò l'ostinato desiderio di una « Ontologia »; poichè solo una Scienza *a priori* delle forme dell'Essere potrebbe appagare il desiderio dell'« Assoluto ». Da ciò i continui tentativi in questo senso; i quali latenti o di proposito voluti, accompagnano tutta la Storia della Filosofia (1).

Nondimeno solo nell'Evo moderno tale aspirazione ardì affermarsi rivestita di forma completamente sistematica. Intendo Spinoza ed Hegel.

Ci fermeremo un poco su Spinoza per la grande serietà e sincerità del suo tentativo che si distingue su tal rapporto nettamente da quello di Hegel. In Hegel la impossibilità di dar forma razionale alla ipotesi ontologica è nascosta sotto un linguaggio perfettamente insensato che, da chi ha già ferma nell'animo quella ipotesi, vien chiamato « profondo ».

In Spinoza invece troviamo la ricerca veramente filosofica correr dietro a quel vano fantasma, senza riuscir mai a spiegare come dall'indeterminato (dai Concetti) nasca il concreto; o (in linguaggio più generale) come dalla Forma nasca la realtà materiale. Aristotele mirò anch'egli a questa ipostasi della Forma in sè (Atto puro) per farne l'« Assoluto ». Ma l'incertezza che regna su tutte le linee del suo Sistema (*videtur semper dubitative loqui*), la-

---

(1) Cap. IV, pag. 74 e segg.

scia bensì trasparire l'intenzione ontologica, ma rivela abbastanza anche il dubbio di non aver raggiunto lo scopo.

Tutto sommato, lo stesso deve dirsi di Spinoza. La impossibilità di trarre dal puro concetto di Attributo (espressione da Spinoza sostituita a quella di Forma) la realtà materiale, concreta, gli fu fatta notare da un suo studioso (1). E Spinoza rispose: « su questo punto forse, un giorno, se la vita me lo permetterà, tratterò teco più chiaramente » (2).

E certo, questo è il punto oscuro che Spinoza non ha e non avrebbe mai potuto chiarire: poichè ne sarebbe, anzi, venuta meglio in luce la impossibilità di identificare Pensiero e Realtà materiale; il che è stato la stella polare del suo sistema. Egli fu infatti a tal punto abbagliato da tale ipotesi che credette potersi spingere ad una identità delle forme matematiche con quel che tutti sappiamo bene esser di ben altra natura: i sentimenti, le passioni, il volere ecc. Da ciò il titolo veramente strano ma caratteristico del suo libro: « La Morale dimostrata geometricamente ».

La posizione diametralmente opposta del pensiero di Spinoza a quello di Schopenhauer è chiara. Pel primo, l'Intelletto è tutto; la Volontà è *modus cogitationis*; per Schopenhauer la Volontà è tutto; l'Intelletto, un accessorio. Per Spinoza la Religiosità è affermazione della Vita; per Schopenhauer, negazione della Vita.

La vaga colorazione panteistica sotto cui alcuni oggi voglion vedere il Sistema di Schopenhauer conviene certo a quello di Spinoza; ma è agli antipodi dello Schopenhaueriano, dove non fa che creare equivoci.

Spinoza scrisse che se un sasso avesse coscien-

---

(1) Vedi nel mio: *Filosofia e Buddismo*, pag. 178. Dove tale questione è svolta più in dettaglio.

(2) Vedi: *Opera postuma* (1677) pag. 598.

za del suo cadere, direbbe: sono io che voglio cadere; — sentenza di sapore tutto schopenhaueriano. In realtà non è che un bello esempio del come una frase isolata possa convenire a due concezioni diametralmente opposte. Spinoza dice: l'intelletto è il fondo reale del mondo; il volere è una forma di pensiero (*modus cogitationis*); la causa nei fatti (*causari*) non è che il *sequi* logico. Perciò il sasso, fatto cosciente, direbbe: il mio cadere è una conclusione discorsiva (*modus cogitationis*).

Schopenhauer dice:

La Volontà è il fondo reale del mondo l'Intelletto è un accessorio. Il *sequi* (logico) è desunto dal *causari* dei fatti. Perciò il sasso, fatto cosciente, direbbe: io voglio cadere; e da questo fatto nasce la espressione logica.

Lo studio di Spinoza è veramente istruttivo perchè per esso si vede con precisione tanto quel che l'uomo attende dall'Ontologia, quanto la vanità di tale ricerca.

In Hegel invece non si nota altro fuor che la forza del naturale pregiudizio ontologico, pel quale il lettore (fortunatamente non ogni lettore) si lascia volentieri e senza esame, ingannare da discorsi privi di senso; purchè soddisfino a quel pregiudizio. (confr. VII, 145).

APPENDICE

Fra i primi che abbiano esaminato con cura e imparzialità le inconseguenze della esposizione che Schopenhauer ci ha lasciato del suo Sistema deve ricordarsi R. Schlüter, col suo importante opuscolo: « La Filosofia di Schopenhauer nelle sue lettere » (1).

Sebbene lo Schlüter non ne abbia scoperta la

(1) *Schopenhauer's Philosophie in seinen Briefen.* Lepzig, 1900).

origine, ha peraltro ben vedute ed esposte le inconseguenze di cui io parlo (1).

In seguito tali critiche si sono moltiplicate; e il lettore che, da questo mio scritto, avrà (spero) acquistato notizia della confusione a cui può giungere l'umano cervello correndo dietro ad astrazioni sempre più rarefatte, potrà immaginare su quale oceano senza rive si aggirino le ricerche sopra un tema quale è il presente, provocate — vedi ironia! — da colui appunto che a tali fantasticherie aveva voluto opporre un « basta »! E l'avrebbe potuto se egli stesso fosse stato fedele al suo proprio programma di dar forma rigorosamente razionale al pensiero filosofico.

Nella già voluminosa letteratura che si è accumulata su Schopenhauer le critiche sopra le sue inconseguenze si sono, bene o male, svolte numerose; ma, per quanto io so, nessuno ne ha veduta la origine; la quale altra non è che lo ostinarsi nella supposizione di una realtà in alcuni concetti nei quali non è rimasta traccia di significato positivo. Ostinazione condivisa dagli stessi critici, nascente dal desiderio di lasciare alla parola « esistenza » una, sia pure lontana parvenza di realtà assoluta e per sè stessa necessaria.

Questi critici non escono perciò dallo stesso equivoco in cui Schopenhauer si trovò impigliato; ma con la differenza altissima che Schopenhauer ha sentito la falsità di tale posizione e vi si è tanto dibattuto da far ben sentire a chi con attenzione lo studia che le sue parole non coincidono sempre col suo pensiero. Questi critici, invece, — anche seguaci del nostro Filosofo — si attengono a quella finzione di « Assoluto » con la sicurezza dell'inco-

(1) Assai interessante a questo riguardo è una Monografia del sig. H. Zint « *Schopenhauer's Philosophie des doppelten Bewusstsein,* nel X Annuario (1921) della « Società Schopenhauer ».

sciente. Essi sono un esempio di quel che aveva osservato lo stesso Schopenhauer: esser gli scolari che svelano i difetti del maestro. Perchè mentre questo (vero scopritore di verità nuove) vede e sente quello che dice, lo scolaro (che vede meno) cade a capo fitto in quei difetti che dal Maestro erano stati, anche ingenuamente, velati o mascherati. I loro scritti si pèrdono pertanto in un pelago di minute questioncelle, senza toccar mai la principale, da cui quelle scaturiscono come da inesauribile sorgente.

E' una specie di bizantinismo filosofico, dal quale, come dall'antico teologico, non può attendersi nulla di serio.

Del resto il merito di aver prima d'ogni altro, tratto l'attenzione di Schopenhauer sulla inesattezza della sua posizione, spetta a Frauenstädt e poi, credo, anche a C. G. Bähr.

Schopenhauer negli ultimi suoi scritti, dice di aver sempre inteso la Volontà come « Fenomeno primordiale » e non in senso assolutamente metafisico e che perciò la X kantiana era stata da lui svelata solo « sotto una certa restrizione ». Nel 1852 (21 agosto) egli scriveva a Frauenstädt che la « cosa in sè » è tale « solo relativamente al Fenomeno ». Ma: che vuol dire ciò? Un *in sè* che è relativo, è come un dentro che è fuori! Nel concetto di « cosa in sè » è evidentemente incluso che essa sia « cosa », senza relazione alla notizia che altri ne ha o possa averne. Come dunque dire ch'essa è, solo relativamente?

Schopenhauer aveva con sì perfetta chiarezza e precisione definito la sua sintesi di Volontà-Forza semplicemente come il più generale di tutti i fenomeni, quello a cui possono, induttivamente, esser ridotti tutti i fenomeni dell'Universo, sì fisici che psichici; aveva con sì rigorosa conseguenza svelato l'assurdo di una Necessità in sè, inerente allo stesso Volere (fenomeno primordiale) — che

non si sa veramente a che attribuire la sua ostinazione nel camuffare tutto ciò sotto l'infausta finzione di una « cosa che non è cosa »! Probabilmente tale ostinazione nacque solo da una perdonabile debolezza: quella di non volere apertamente confessare di avere, col tempo, veduto con maggior chiarezza quel che gli era in parte sfuggito sul primo formulare il suo Sistema.

Schopenhauer — richiamando qui ciò che dissi nel Capitolo IX sul carattere del vero poeta — dico che egli fu veramente un artista e, come tale, capace di vedere tra i fenomeni, relazioni intimissime, nascoste alla intelligenza normale. Egli stesso ebbe chiara e giusta questa idea di sè e della sua Filosofia. Nei suoi appunti giovanili, quando il Sistema cominciava a delinearsi nella sua mente, troviamo le seguenti importantissime dichiarazioni:

« la mia Filosofia deve distinguersi nel suo in-
« timo essere, da tutte quelle che furono fino ad og-
« gi (ad eccezione forse della platonica), in que-
« sto: che essa non deve essere, come lo sono tutte,
« una pura applicazione del Principio di Ragione
« sufficiente (1) e svolgersi su questo filo condutto-
« re (questo è il metodo della Scienze). Essa non de-
« ve far questo; deve essere un'Arte. Non deve at-
« tenersi a quello che deve esser vero solo come
« conseguenza di una dimostrazione; ma attenersi
« solo a quello che è ».

La visione infatti della identità di Volontà e di Forza, nel loro intimo valore, identità che per Schopenhauer ha il valore di « Fenomeno primordiale », richiede mente di Artista in alto grado.

Del resto è bene notare a questo proposito che anche uno Scienziato, senza una certa genialità artistica, non dirà mai nulla di nuovo; perchè non saprà vedere nei e tra i fenomeni, niente più di

---

(1) Intende una serie di deduzioni logiche.

quanto vi vede l'uomo comune. Un tale Scienziato resterà sempre uno dei « signori dalla storta e crogiuolo » — come li bollò Schopenhauer.

La Filosofia poi — quale la volle il nostro Filosofo e come è definita in quel suo programma, viene ancor essa ad attenersi alla « induzione » sperimentale, nè più nè meno delle Scienze fisiche. Il dogma fondamentale di Schopenhauer (la sintesi di Volontà-Forza) non è presentato da lui e sostenuto con argomenti *a priori*; ma solo dietro acuta, geniale e vasta osservazione dei fatti della Natura. E questo è precisamente l'« attenersi a quello che è »; è Arte; base, in ultima analisi, di qualunque Scienza.

CAPITOLO XIII

Di alcuni problemi nascenti dalle esposte dottrine

Detto così, con pallide parole e come ho potuto, quel che si può dire dell'intimo del Santo, e con esso della Religiosità come è intesa da Schopenhauer, vogliamo addentrarci in alcuni problemi che posson nascere dalle esposte idee, specialmente riguardo ai concetti comunemente correnti in fatto di morale e di religione.

Tra questi problemi, i più degni di considerazione credo esser quelli che riguardano:

1° Il Fondamento della Morale.
2° La Morte.
3° La « Giustizia eterna ».
4° La Teleologia.
5° La illusione dell'Io personale.
6° La negatività dei risultati filosofici.

PREAMBOLO

Gran parte di tali questioni, nel pensiero europeo, è strettamente connessa col Monoteismo. Non così nell'Asia o, almeno, nell'India (1). Questa di-

(1) Parlo dell'India antica di cui abbiamo sicura notizia dai documenti a noi pervenuti e dei quali è grandissimo il valore. Dell'India moderna è difficile giudicare, sulla fede e la capacità di chi riferisce. Per quanto a me è noto, la più importante forse e caratteristica monografia sullo stato intellettuale e morale dell'India odierna è *Ricordi dell'India*

versità è frutto di due mentalità diverse: l'indiana e la greca; le due fonti originali da cui nacquero tutte le correnti di pensiero filosofico che sono corse pel mondo.

Quanto alla mentalità semitica, essa (come è noto) ha avuto una forte influenza sullo svolgimento della religiosità europea; ma non si può per questo attribuirle originalità filosofica. La razza ebraica anticamente politeista (come accade di tutti i popoli nello stadio primitivo), dopo l'invasione della Palestina e dopo lunghe lotte, si accostò sempre più rigorosamente al Monoteismo. Ciò fu opera della Scuola dei Profeti i quali lottarono strenuamente e a lungo per questa loro idea; mentre il popolo, al contrario, mostrava un tenacissimo attaccamento all'antico politeismo e ai detestabili culti comuni a tutte le razze semitiche circostanti.

Ma l'obbietto principale dei Profeti in quel primo periodo, era stato più politico che veramente religioso; in quanto essi si proponevano d'imporre la loro razza ebraica alle altre semitiche nella Palestina; e perciò imporre anzi tutto il loro Dio nazionale, Jehova agli altri Dii, propri ciascuno di quelli altri popoli — Kamos, Melqart, Moloch ecc.

Raggiunto più o meno felicemente questo scopo, la Scuola dei Profeti prese un carattere più elevato, specialmente durante i tre tormentatissimi secoli che succedettero al troppo magnificato regno di Salomone. Alla morte di questo, si scindeva il già piccolo regno in due minuscoli (Giuda e Samaria) sempre in guerra tra loro. Ma — cosa anche più grave — con lo svolgersi di una più elevata civiltà, che può dirsi avere avuto il suo culmine nel regno di Salomone, era accaduto quello che sempre suole accadere: ogni ideale, sia civile sia religioso, si era a poco a poco abbassato e adattato alla realtà

---

di P. Deussen (1904); libro, sotto ogni rapporto serio e coscienzioso e al tempo stesso di piacevolissima lettura.

pratica della vita. Di chiunque sieno gli scritti attribuiti a Salomone, essi mostrano in modo quasi spaventoso, la più completa disillusione circa un significato della esistenza che si sollevi sopra il puro goder con prudenza di quel che si può della vita, giorno per giorno, sempre ben ricordando che tutto è vano, tutto passa e che la morte annienta ugualmente buoni e cattivi, saggi e sciocchi, uomini e bestie. *Carpe diem* dirà più tardi Orazio. Ma l'Ecclesiaste proclamava espressamente che il cercar più oltre, non è che « vanità e tormento di spirito ». Ma nel secondo periodo della storia ebraica che s'inizia appunto con la deportazione in Babilonia, il pensiero ebraico prendeva un nuovo indirizzo. L'influenza di altre religioni e di altre mitologie e specialmente della Persiana, malgrado dell'esclusivismo ebraico, fu profonda; ed un misticismo politico (così veramente credo che debba chiamarsi) prese radici e dominò sempre più decisamente tutto il popolo, tanto nelle alte che nelle più umili classi. La fede in un futuro Regno di Dio in terra, facente centro in Gerusalemme e governato da Dio per mezzo di un suo Messia, divenne a poco a poco il « pensiero dominante » nel mondo ebraico. Pensiero che ebbe in Gesù il suo più ardito assertore — e la sua tragica catastrofe.

Intanto la cultura greca già penetrata in Giudea, vi prendeva sempre meglio piede. In Alessandria poi le due correnti si mescolarono e, per quanto eterogenee, in parte si fusero.

Ora, tutto ciò è stato certamente origine di serie conseguenze nello svolgimento del Cristianesimo, nella formazione delle sue teorie e, per conseguenza, di tutta la cultura europea, fino ai nostri giorni; ma questo non basta a far attribuire al pensiero semitico un originale valore filosofico. Originalità in questo campo deve attribuirsi solo all'India e alla Grecia. Ciò che di filosofico hanno prodotto i Semiti (Ebrei ed Arabi) suppone il pensie-

ro greco; quel che hanno pensato e detto gli Indiani e i Greci, non ha precedenti.

Ciò che generalmente distingue la mente indiana dalla greca nel campo filosofico, è anzi tutto una tendenza più sintetica in confronto alla analitica greca. Ed il risultato ultimo ne fu una schietta religiosità in India e il dubbio in Grecia. Il pensiero greco, rivoltosi a scrutar sè stesso (come alla fine è inevitabile) si distrusse da sè. Quello indiano, poste da parte le fantasie mitologiche brahmaniche, senza più curarsi di schemi teorici, religiosi, ne raggiunse di fatto, l'ideale. Il Buddhismo originale segna quest'altissima mèta: nessun dogma, nessun rito. Il distacco da ogni forma di esistenza legata alla limitazione personale, diede col fatto la risposta alle elucubrazioni brahmaniche.

In Grecia, invece, giunta al suo estremo la critica filosofica, non aveva lasciato nulla in piedi; e quando un nuovo sentimento religioso si destò (il Cristianesimo), non seppe fare a meno di appigliarsi ad uno schema mitologico quale si conveniva a masse popolari e a tempi di sempre crescente confusione politica per le invasioni barbariche.

Del resto se dei due organi fondamentali del sapere — l'analisi e la sintesi — prevalse la prima in Grecia e la seconda in India, non deve per questo, dirsi che in Grecia o in India l'una o l'altra mancasse affatto. Ma in Occidente furono senza tregua in lotta; poichè quel che la Sintesi costruiva era presto attaccato dalla Analisi. Questo fece della storia del pensiero occidentale un campo di battaglie che, con brevi riposi, si protrassero fino ad oggi e non mostrano speranza di conciliazione. Il semplicismo monoteistico sembrava promettere facilità di spiegazioni; in realtà portava invece un delinearsi più preciso dei problemi, sì dei morali come dei cosmologici e un aggrovigliarsi delle loro linee. E in fatti dar ragione della esistenza e del comportarsi dei fenomeni riportandosi sempre alla sapienza,

onnipotenza e volontà del creatore, è certo un modo sbrigativo per trarsi d'impaccio, ma che non appaga una sincera curiosità scientifica. E quanto all'Etica, la presenza del male nell'opera di un Potere senza limiti ed ottimo in tutti i sensi, diveniva un problema insolubile.

Nel loro semplicismo le due concezioni medioevali — il Monoteismo e la Terra centro dell'universo — si tenevano buona compagnia. Ma, col tempo, una più matura riflessione le coinvolse ambedue sotto una medesima critica. In India, invece, la genialità sintetica svelò presto la correlatività di tutte le forme della conoscenza; così che la supposizione di una realtà più profonda della empirica (il così detto Assoluto) retrocesse a poco a poco fino a svanire in un concetto che altro significato non conserva fuori quello che noi abbiamo chiamato « Possibilità di essere »; ma il concetto di una realtà assoluta, fondamento dell'Universo, non trovava più luogo. Il Brahman si era risolto nell'ambigua formula Sad-a-sat (Ente-non-ente); concetto che coincide con quanto abbiamo detto su l'« Essere senza modi ».

L'Europeo, dopo la catastrofe della Filosofia greca e dopo il lento lavoro di assestamento e di orientazione durato nel Medioevo, era tornato con novello, o, per dir meglio, con mai visto ardore all'analisi; e quelle conclusioni negative d'ogni fondamento assoluto alle quali tanti secoli prima s'eran spinte l'India di volo e la Grecia dietro il suo caratteristico penetrante acume analitico, — emergono oggi da sè stesse nella scienza moderna; ma accolte sempre con diffidenza e riluttanza. Perchè l'Europeo, per sua natura, non ama conclusioni che mettano in dubbio la eccellenza della specie umana ed un suo grande significato. Perciò mentre in India, pur senza argomenti scientifici, vediamo la pluralità dei mondi, come cosa ovvia far parte da tempo immemorabile della opinione comune; in Europa troviamo per lungo

tempo un così tenace attaccamento al Primato della Terra centro dell'Universo, e alla tesi dell'Uomo, esponente massimo della Vita, pel quale tutte le potenze terrene e celesti sono state in opera al suo servigio — che occorsero secoli di intenso e pericoloso lavoro di osservazione e di critica, perchè le cose fossero messe al posto che loro spetta. Perfino oggi si è inteso qualche così detto scienziato ripescare nel torbido del suo cervello disorientato dalle scoperte astronomiche, qualche brandello di catechismo.

Per queste ragioni il Monoteismo, per la sua semplicità, malgrado degli insolubili problemi a cui conduce, lo troviamo in Europa connesso strettamente con le questioni che ora vogliamo esaminare; e per quelle stesse ragioni resterà probabilmente sempre come la più adatta forma di Religiosità per razze che oscillano sempre « tra Materialismo e Catechismo » (1) e non producono in Filosofia che un continuo rimpasto di tali ingredienti in brodo ontologico.

Nell'India il carattere generalmente più mite di quelle popolazioni, risparmiò loro gli attriti e le pazze esplosioni di fanatismo religioso che hanno tanto turbato la storia europea.

La Religiosità indiana, giunta al suo apice col Buddhismo, si adagiò poi — come in Occidente il Cristianesimo — in un accomodamento pratico e teorico conveniente alla mediocrità umana e in cui durano e dureranno finchè le moderne condizioni di sempre più stretta vicendevole conoscenza tra l'Oriente e l'Occidente non fonderanno le due correnti di pensiero più armonicamente e non apriranno nuovi orizzonti.

---

(1) L'osservazione è di Schopenhauer.

§ 1° - IL FONDAMENTO DELLA MORALE

Potrebbe esserci domandato: poichè voi, seguaci del *no innate ideas*, non avete trovato nella mente se non quello che è tutta una cosa colla esperienza e questa è variabile coi tempi, e, d'altra parte in ogni teologia non vedete che mitologia — quale base o quale principio sicuro darete alla Morale? D'onde trarranno credito le Massime o regole per le azioni umane? O, almeno, come giustificherete l'approvazione o la condanna, se non dietro pure considerazioni utilitarie?

Che la Morale non riposi su principii intellettuali (come per es. l'Imperativo categorico di Kant) è certamente una conseguenza di quanto abbiamo detto. E infatti noi, avendo veduto non potersi parlare di « realtà » (qualunque sia il valore che resti a tale parola) se non riguardo al fatto complesso della Pluralità infinita e variabile dei Fenomeni, non possiamo cercare altrove una base della Morale se non nel campo stesso dei fatti — nel Fenomeno; e precisamente in quello dei fenomeni interni, dove abbiamo veduto la coscienza accompagnarci ad assai più grande profondità che non accade nel campo esterno (1). Il fenomeno su cui Schopenhauer richiama la nostra attenzione a questo riguardo, è la Compassione; un fatto e non una astrazione.

Come ogni azione che meriti veramente il nome di morale nasca in ultima analisi da questo sentimento e come tutte le Massime morali (diverse in qualità e in misura secondo la cultura) riposino su quel sentimento e come finalmente, per le aberrazioni a cui va soggetto il pensiero sotto la poten-

(1) Cap. X, pag. 204 segg.

za della Volontà col suo Primato, possano anche magnificarsi azioni immorali e crudeli — tutto ciò è stato svolto da Schopenhauer in modo così evidente e geniale che sarebbe senza scopo tentarne una nuova esposizione (1).

Le inconseguenze di Schopenhauer, di cui ci siamo occupati, recano danno, più o meno a tutta la teoria del nostro Filosofo, ma specialmente al lato religioso. Nelle questioni morali il dànno è stato minimo; perchè in queste, Schopenhauer non avendo altro da mostrare che la derivazione di ogni azione veramente morale dalla Compassione, egli restava sempre tra sentimenti e azioni e non aveva alcuna diretta ragione di uscire dal campo empirico. Ma Schopenhauer volle anche dar ragione del fatto stesso della Compassione; e ciò era giusto; se non che egli, illuso dal concetto kantiano della « Cosa in sè », si spinse troppo innanzi. Il pensiero di Schopenhauer su questo punto, nelle sue linee schematiche fu il seguente:

Noi tutti, anzi, tutte le cose, siamo la « cosa in sè » dove non esiste pluralità. La realtà empirica invece, nella sua pluralità, è dovuta alle forme della conoscenza (tempo e spazio). Dalla Pluralità, la lotta tra gli individui chiusi nel *principium individuationis*. La Compassione non è che la trasparenza (Durchschauung) di quel *principium*, per la quale, talvolta, gli animi più elevati intravedono la identità metafisica di tutte le cose; così che le sofferenze altrui divengono sofferenze anche per chi le vede; questa è la Compassione (2).

Noi dobbiamo fare a questa spiegazione la tara fatta al concetto stesso di « Cosa in sè » e dell'Uno metafisico. Sebbene, come dissi nel Cap. X, la coscienza dell'intimo giunga a tali profondità che *quasi* tocca il « limite » (l' Uno), pure questo ri-

(1) Cfr.: *Fondamento della Morale*, pag. 270, ediz. 1875.
(2) Vedi nota in fine al paragrafo.

mane sempre un « limite »; e anzi, un limite tale che il supporlo raggiunto, significa annientamento. Di una identità positiva assoluta tra chi soffre e chi vede, non può parlarsi. La separazione non è tolta perfettamente. Lo stesso estremo « Fenomeno primordiale » (1) che riassume in sè tutti i fenomeni, non deve esser preso come assoluta realtà. Di esso, come di ogni fenomeno, è insussistente un fondo *positivo* assoluto. La sua realtà è relativa alla Pluralità dei fenomeni (2). La separazione perciò tra i fenomeni non può mai dirsi del tutto superata. Ma anche qui, il « limite » è così vicino che veramente accade quel che Schopenhauer chiamò « transparenza » — purchè non s'intenda come visione di una realtà positiva metafisica; ma piuttosto come un vago presentimento della Possibilità della negazione totale di ogni separazione — il che include la negazione di ogni valore positivo nei concetti stessi che adopriamo.

In tali condizioni si muove la Filosofia. Non pretenda il Filosofo uscire dall'Intelletto! L'Intelletto può bene spingere le sue ricerche fino alla supposizione di una sostanza universale di tutte le qualità, sempre correlativa a sè stesso; ma non deve ostinarsi nella vana affermazione di una positiva, metafisica realtà di tale sostanza. Come abbiamo ripetutamente veduto, ultimo confine del pensiero nella ricerca di un fondamento universale, non è che un concetto ambiguo: l'essere senza modi; dal quale non si trae nulla — nè posizione nè negazione. Il misterioso concetto di « Possibilità » (che riassume quanto ho detto) è ciò che commuove l'intimo di chi si trova potentemente scosso dalla visione del male altrui. Sono lampi o barlumi che fugano per qualche istante la fatale illusione di una Necessità assoluta, eterna, dominante il mondo e la vita. La

(1) Cfr.: Cap. IX, pag. 192.
(2) Cfr.: Cap. XII, pag. 264.

sofferenza di chi *compatisce* è d'altro genere di quella di chi *patisce*; il che sarebbe impossibile se chi compatisce e chi patisce fossero una intima positiva, assoluta identità. La sofferenza di chi compatisce è circondata da una aureola sacra di cui rarissimamente giunge a rendersi conto in astratto chi ne è scosso; ma che tuttavia appartiene solo a chi soffre vedendo soffrire; non a chi soffre.

Questo è ciò che imprime al sentimento della Compassione lo stampo sublime della Religiosità e che ne fa la più nobile, l'altissima fra le facoltà umane e che le dà un valore che manca al puro patire. E' la Compassione che, sola, schiude le porte della prigione mortale e abbatte quella « feroce forza che possiede il mondo e fa chiamarsi dritto » — il così detto « dritto alla esistenza »; il quale, guardando bene, si risolve semplicemente nel dritto del più forte.

Da tutto ciò segue che la Compassione in questo mondo non è e non può mai esser perfetta; perchè la sua perfezione non si troverebbe se non là dove non si può più parlare di un Io; e dove, per conseguenza nè anche il concetto di vita — anzi, quello di esistenza, non ha più significato.

Mi resta a dire qualche cosa di una speciale ossequenza a leggi e principii morali attribuiti nella loro letterale formula ad origine teologica.

Le leggi — in senso usuale— non possono ripromettersi efficacia se non per mezzo di promesse o minaccie di premi o di punizioni; e cioè lasciando l'egoismo in pieno vigore; anzi contando su di esso. E' quello che si propone il codice penale. Le azioni perciò compiute o non compiute dietro tali motivi, hanno un valore legale, ma non morale; — e tutto ciò è ovvio. I Teologi perciò hanno distinto le *opera operata* (ossia: fatte per timore o per interesse) da quelle fatte per « amor di Dio ».

Tale distinzione è pienamente giustificata e mostra che si è riconosciuto non aver la vera morale radici nella individualità ma precisamente nel superarla. Questo appunto è quello che io ho detto: la compassione non è (se si preferisce questo nome) che « amore »; e cioè: amore del prossimo.

Ma il Teologo distingue l'amor del prossimo dall'amor di Dio e preferisce, nel nostro caso, questo secondo nome. Ciò non cambia nulla; poichè la parola « Dio » specialmente in questo caso, non vuol dire altro che « fuori della individualità » — il che importa, nè più nè meno, che il cessare di ogni spiegazione. Che il Teologo faccia di un tal mistero una persona che vuol essere amata ed obbedita per « amore » è un parlare mitologico che non riguarda direttamente la nostra questione, ma di cui diremo in appresso, qualche cosa. A noi ora interessa solo la constatazione che « opera morale » è quella che ha la sua prima origine sempre dall'amore del prossimo (Compassione), pur sublimandosi fino alla Rinunzia suprema (1). Una morale in sè, fuori d'ogni relazione con altre persone, non esiste. Ciò che riguarda soltanto la propria persona, non cade propriamente sotto l'apprezzamento di morale o immorale; esso ha un carattere diverso che è precisamente quello che abbiamo chiamato: religioso. Si è parlato di « doveri verso sè stesso »; ma, guardando bene, con tal frase non si accenna ad altro che alla conservazione di sè; e questo non ha bisogno d'esser raccomandato. Bene è vero che i molteplici vizii che infirmano la esistenza dell'individuo e della specie, sono condannabili; ma lo sono solo in quanto col deperire dell'individuo deperisce ancora il suo valore intellettuale e quindi la chiara visione oggettiva della esistenza.

Lo stesso suicidio, solo in questo senso è condannabile. Esso può dirsi « empio », non immora-

(1) Cfr.: Cap. XI.

le. Chi può arrogarsi il diritto di obbligare in nome della sua specie un infelice a vivere suo malgrado? Che gli uomini attribuiscano un tal dritto a quella personificazione teologica della Natura, in cui (nonostante ogni protesta) si risolve finalmente il concetto di Dio — lo si comprende; perchè una tal motivazione contro il suicidio, altro non dice se non che gli uomini, amando superlativamente la vita — anzi, non altro essendo che amore della vita — detestano per istinto il caso contrario, se questo non torna a loro beneficio. Per noi il suicidio è un sottrarsi alla scuola della vita; e la sua condanna ha perciò un carattere schiettamente religioso; non morale, nel senso proprio della parola. Ora il sentimento religioso è tutt'altro che legato esclusivamente alla mitologia teistica; anzi il teologo si trova, riguardo al suicidio, in una posizione alquanto imbarazzante. Egli non può condannarlo in nome della Natura; egli che, contro quel che la Natura vuole, intende avere innalzato alla perfezione la Morale col rivolgerla all'Ascetismo. E quanto alla ossequenza «per amore» verso quella personificazione teologica osserviamo che tale figura, *presa secondo quello che le parole ragionevolmente significano*, è semplicemente indegna di amore. Alla banale sentenza che — come fu detto — nega all'uomo il dritto di togliersi quel che gli fu dato, si potrebbe con analogo linguaggio, opporre la domanda: «e a te chi ha conferito il diritto di dare quel che non ti fu richiesto?» (1).

Troppo spesso le magniloquenti glorificazioni della sommissione devota ad un potere supremo che, malgrado della sua onnipotenza, lascia il mondo in un mare di mali d'ogni specie, ricordano la sommissione del cane avanti al padrone che lo frusta.

---

(1) E' il caso di ricordare il detto di Fontenelle: Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza; ma l'uomo gli ha reso la pariglia.

Anzi la cosa giunge talvolta a rassomigliare non poco ai sacrificii umani offerti alle orrende divinità fenicie. La si direbbe quasi una adorazione del male. In parecchi Santi si trova non poco di tal sentimento e conseguente linguaggio (1).

Da quanto abbiamo ora detto circa le azioni o le astensioni nascenti dal sentimento religioso ascetico, non deve già dedursi esser questo un principio o base morale diverso dal sentimento della Compassione; perchè la compassione può ben esser fatta più profonda dalla visione intellettuale della unità della specie umana — anzi, del mondo; ma non già esser creata dall'Intelletto. L'Intelletto somiglia in tal caso alla « cassa armonica » degli strumenti musicali; la quale può ben rinforzare l'esile suono della corda, ma non già crearlo. E quanto al vero sentimento religioso, è esso stesso un frutto della Compassione, lungi dall'esser questa un frutto della Religione. Come potrebbe chiamarsi la Compassione frutto della Religione, quando in nome di questa, si son compiute orrende storie di persecuzioni e massacri?

Nota. (2) - Vedi: *I due problemi fondamentali dell'Etica.* Questa opera consta di due trattati, nella forma ambedue di risposta a due domande accademiche, proposte, la prima, dalla « Società norvegiana delle scienze » la seconda dalla « Società danese delle scienze ».

La prima riguardava la « libertà della Volontà », e questa fu premiata. La seconda: « sul fondamento della morale », fu rifiutata e biasimata.

---

(1) Il P. Bartoli riferisce come un vanto per S. Ignazio, che i tormenti ch'egli inflisse a sè stesso nell'eremo di Manresa, non furono mai in sconto dei suoi peccati; ma solo « per dar gusto a Sua Divina Maestà ».

(2) Cfr.: pag. 292.

Schopenhauer si sentì vivamente offeso da questa condanna. Ma deve dirsi che se la condanna fu ingiusta (e tale fu veramente) la colpa non ne ricade tutta sulla Società danese. Perchè certamente, Schopenhauer aveva ben veduto e detto che, tra le azioni umane, alcune riguardano particolarmente le relazioni sociali tra individuo e individuo; ed altre, più direttamente il sentimento e la tendenza religiosa, ascetica. Ma, mentre delle prime egli poteva apertamente parlare attenendosi alla comune osservazione sperimentale, per le altre avrebbe dovuto appellarsi al suo proprio concetto della Religiosità e dichiararsi, se non autore, certo incondizionatamente seguace anonimo del suo stesso sistema. Posizione equivoca ed imbarazzante quanto mai.

Da ciò nasce che le spiegazioni da lui date in quel trattato su quelle azioni che, più che da riguardi sociali, nascono dalla tendenza religiosa ascetica, sono veramente insufficienti; e non è difficile comprendere come tali sieno parse alla Società Danese.

Del resto Schopenhauer dice, in somma, che la Morale non ha base nell'Intelletto puro. Essa riposa solo sopra il fatto della Compassione. L'Intelletto classifica, distingue, correda di Massime, esortazioni ecc.; ma non crea l'azione. I Filosofi invece, al solito, hanno voluto, anche in questo caso, dedurre i fatti dal pensiero; e lo stesso avrebbe voluto la Società Danese. Essa perciò non poteva capire — e non ha infatti capito nulla del libro di Schopenhauer.

§ 2° - LA MORTE

La Morte deve esser considerata secondo due casi assai diversi: la morte dell'uomo normale o « naturale » e la morte del Santo; al quale, per le cose dette, non può a rigore applicarsi l'epiteto di

« naturale ». Il Santo non è del mondo — dice l'Evangelo di Giovanni (XVII, 16); e « il mondo » è quel che chiamiamo: Natura.

Se il lettore ha compreso il concetto generale di Schopenhauer, deve aver compreso ancora che il fatto a cui diamo il nome di « Santità » è cosa che va assai oltre la semplice bontà, rettitudine, costumatezza ecc. anche se portate ad alto grado. Tutte queste cose possono chiamarsi pròdromi, sintomi della Santità; ma questa vuol dire di più; vuol dire: rivolgimento completo, abbandono totale del desiderio stesso di vita, verso l'indefinibile mistero che nell'Intelletto non trova altra espressione fuori di quella ambigua dell'« essere senza modi » — verso insomma quel Concetto di Possibilità che, mentre non offre una base reale alla esistenza, nè anche attribuisce un senso assoluto a tale negazione; si resta in una insolubile ambiguità. Parlare solo di rettitudine, di costumatezza ecc., a proposito del Santo, è parlare solo di sintomi; ma quanto al Santo stesso, egli rimane ineffabile (1); ed ineffabile perciò è anche la morte sua; come ora vogliamo meglio chiarire.

Noi abbiamo rifiutato il concetto di « Essere assoluto » come privo di senso; e abbiamo lasciato al posto di quello la pura Possibilità. D'altra parte è inclusa nel significato della Religiosità la negazione di tutto quello che cade o può cadere nella coscienza; il che vuol dire: negazione di tutto quello che è, compreso il nostro proprio *io*. Che dovrà dunque pensarsi del Santo, allorchè la morte annienta una qualsiasi ultima sua parvenza di essere, dopo che ogni interesse, ogni desiderio, ogni volere — insomma dopo che tutto quel che dà valore alla parola « essere » è spento già quasi affatto in lui?

Il Maestro risponde con precisione ed in accor-

---

(1) Cfr.: Cap. XI.

do perfetto con la immanenza d'ogni pensare: « Nel-
« l'ora della morte si decide se l'uomo ricade nel
« seno della Natura, oppure non appartiene più a
« questa; ma - - - ; per tale antitesi ci mancano imma-
« gini, concetti e parole; poichè queste son tutte
« prese dalla obbiettivazione della Volontà (1); ap-
« partengono a questa e non possono in nessun mo-
« do esprimere l'assoluto contrario, il quale rimane
« così per noi una pura negazione » (2).

Dopo quanto è stato detto in questo libro, penso che le parole citate non riescano oscure. Ricordiamo per altro che a questa *pura negazione*, a questo « non essere » non può attribuirsi che un solo significato: quello di infirmare la affermazione di una realtà assoluta. Per sè stessa la negazione non ha senso; essa è essenzialmente relativa.

Vogliamo citare su tal punto le parole di Schopenhauer.

« Il concetto di *nulla* è essenzialmente relativo e
« si riferisce sempre a qualche cosa determinata che
« si nega. Si è attribuita (specialmente da Kant) que-
« sta proprietà solo al *nihil privativum* che, in con-
« trapposto al + vien designato col —; il quale dal
« punto di vista opposto, può diventare +; e in
« contrapposto al *privativum*, si è parlato di un *ni-*
« *hil negativum*, che sarebbe *nulla* in ogni senso;
« e si è portata per esempio la contradizione logica
« che si distrugge da sè. Ma, considerando bene la
« cosa, un nulla assoluto, un veramente *nihil nega-*
« *tivum*, non è neppure pensabile. Ogni *nulla* di
« questa specie, se considerato da un più alto pun-
« to di vista e concepito sotto un più vasto concet-
« to, diviene un semplice *nihil privativum*. Ogni
« *nulla* è tale solo in rapporto a qualche cosa o pre-
« suppone questo rapporto e quel " qualche cosa ".
« Anche la contradizione logica è un nulla relativo.

(1) Dalla realtà empirica.

(2) *Die Welt*, II, pag. 699, ediz. 1891.

« Non è un pensiero razionale, ma non per questo
« è un nulla assoluto. E' una riunione di parole; è
« un esempio di ciò che non si può pensare, ecc. » (1).

Con altre parole, lo stesso è detto alla chiusa del primo volume del « Mondo come Volontà » ecc. Io ho citato quel notevolissimo brano nel Cap. XII p. 273 e prego il lettore di confrontarlo con quanto ora è stato detto.

Conseguentemente a tutta la nostra esposizione, vediamo quella domanda sul dopo morte del Santo condurci immediatamente all'« essere senza modi » e a tutti quei concetti privi di contenuto, come l'Uno metafisico, l'Essere puro, la Possibilità ecc. che non possono darci nè dirci niente di positivo e nè anche di assolutamente negativo. Questo appunto dice Schopenhauer con quell'alternativa di cui il secondo termine è silenzio.

Delle tre Religioni che convengono in questa assolutamente ineffabile soluzione della vita, abbiamo già veduto il Brahmanismo e il Cristianesimo sforzarsi di esprimerlo ancora in forma positiva ma, in realtà, conservando di « positivo » soltanto l'apparenza. E' merito, e non piccolo del Buddhismo (l'antico, originale di 25 secoli fa) l'essere stato perfettamente conseguente ed esplicito, dichiarando non solo senza risposta, ma anche dannose e antireligiose simili domande perchè fonti di nuove e inutili questioni; le quali, tutto sommato, nascono da preoccupazioni egoistiche.

Sarebbe qui assai a proposito riferire qualche cosa delle acute e profonde dichiarazioni del Buddhismo originale su questo tema. Ma, per non dilungarmi troppo, rimando al mio libretto sul Buddha (2). Citerò qui solo poche righe dal Sutta Ni-

---

(1) *Die Welt,* I, pag. 484, ediz. 1891.

(2) Gli scritti sul Buddismo si contano a diecine per dir poco. Per quanto a me è noto, nessuno può nè anche lonta-

pata, le quali riassumono tutto quello che può dirsi di colui che, morendo «non ricade nel seno della Natura» (secondo la citata espressione di Schopenhauer):

«Nessuna misura può misurare colui che in tal «condizione, passò. Nessuna parola può parlare di «lui. Dal momento che a lui è tolta ogni forma di «essere, anche ad ogni discorso è troncata la via».

E' semplicemente sublime la rinunzia che, nell'entrar nell'Ordine, il postulante doveva pronunziare espressamente; la rinunzia a sapere se il Perfetto, al di là della morte, esista o non esista (1).

Volgiamoci ora all'altro caso della morte; quello che riguarda non il Santo, ma noi, poveri *fools of Nature* come dice Hamlet.

Schopenhauer accenna ad esso col primo termine dell'alternativa sopra riportata: «nell'ora della «morte si decide se l'uomo ricade nel seno della «natura, ecc.».

Che s'intende col «ricadere nel seno della Natura»? La teoria di Schopenhauer, come già osservai (2) non conosce nel caso dei fenomeni interni, termini intermedii tra la perfetta individuazione del caso concreto e l'Uno metafisico perfettamente indeterminato, da noi riconosciuto come un puro fantasma formale, ma da Schopenhauer insignito della dignità di realtà trascendente — metafisica. Il «seno della Natura» è per lui la «Volontà», ente unico, metafisico, senza tempo, senza spazio ecc. che è quanto dire, preso nell'antico senso dell'Assoluto.

---

namente paragonarsi per serietà e profondità, con quello di H. Oldenberg. Esso tratta quasi esclusivamente del Buddhismo originale che è, naturalmente il più importante.

(1) Cfr.: quel che dissi sul Santo nel Cap. XI, verso la fine.

(2) Cap. X.

Certo nei mirabili svolgimenti del suo libro Schopenhauer, come abbiamo già notato, corregge talvolta questa sua falsa posizione; ma lo fa dietro la visione del caso particolare, senza rendersene ben conto. Se voi gli fate una domanda come quella che ora ci occupa, egli risponderà nettamente: la « Cosa in sè » è fuori del tempo e dello spazio; l'uomo (individuo) non è che una apparenza della « Cosa in sè »; il suo nascere quindi e il suo morire sono illusioni; perchè la « Cosa in sè » non nasce e non muore.

Schopenhauer si pone qui all'estremo negativo della scala tra il fenomeno e l'Uno; e non tiene conto di quell'*indiscernibilis* di cui dicemmo sopra e in cui vanno a poco a poco perdendosi le origini della individualità, come di ogni fenomeno.

Quanto a noi, noi non parliamo dell'« essere senza modi », ma restiamo nel campo della realtà empirica interna, dove i modi dell'essere vanno, sì, gradatamente confondendosi, ma, pel Primato della Volontà nella coscienza, non pèrdono ad un tratto la loro intensità e dove perciò lo spiegare non è *ex abrupto* reciso. Entro certi confini, quando i concetti non si allontanino troppo dalla loro origine che è il fenomeno (e in questo caso: fenomeno interno) le loro combinazioni (i giudizii) possono ancora essere giustificate da una abbastanza chiara induzione; così che un qualche spiegare o almeno schiarire ci è ancora concesso, se non altro come tentativo.

Tenendo dunque conto di queste prudenti riserve, riguardo al problema della morte nell'uomo normale e atttenendoci anche qui all'investigare piuttosto quel ch'essa non è che quel che è, possiamo aggiungere qualche non inutile osservazione.

La prima e la più ovvia, ma al tempo stesso seria constatazione (negativa) è che la morte non può significare annientamento assoluto. Ciò risulta anzitutto da quanto è stato detto poco sopra, sulla rela-

tività del concetto di *nulla*, come del resto da tutto lo svolgimento di questo libro. Ma, oltre a ciò, quel che ora abbiamo osservato sulla continuità di graduazione della Coscienza perdentesi a poco a poco nell'intimo *indiscernibilis*, ci vieta di dare al fatto della morte un improvviso, radicale valore negativo; tanto meno poi quando si consideri la questione non in termini generali ma in casi determinati — lo scomparire di una data persona, della quale nessuno può chiaramente seguire la intima essenza dal fenomeno complesso immediatamente apparente, fino al limite estremo ove ogni cosa e ogni pensiero si confonde e si perde.

D'altra parte, che qualche cosa vada annientata dal fatto della morte, sarebbe ridicolo il negare. La teoria popolare parla di una separazione dell'anima dal corpo; la loro unione dunque e gli effetti che si supponeva ne nascessero, sono annientati. Secondo la teoria popolare il corpo si disfà; ma l'anima (col qual termine essa intende la persona), resta intatta. L'anima sente, pensa, vuole, decide ecc., come faceva in vita. Simili ipotesi sono tollerabili solo tra menti filosoficamente incolte o irrigidite dal dogma o come finzioni artistiche. Io ho svolto questo punto nel mio libretto « Di una possibile futura religione », e non mi ripeterò qui. E' peraltro necessario che il lettore, se vuol comprendermi, ne prenda conoscenza.

Poichè il corpo, con la morte si decompone, evidentemente vi è stata fino alla morte una forza che costringeva e dirigeva tutte le diverse materie di cui il corpo si compone, a rimanere unite in uno schema organico fisso per un tempo più o meno lungo. Quello che chiamiamo « materia » nel nostro corpo, com'è noto, si rinnova di continuo e, dopo un certo numero di anni, non può esservi rimasto nulla o quasi nulla di quanto materialmente lo componeva. Così l'acqua di un fiume passa ed è sempre nuova; ma il fiume rimane pur sempre lo stesso. Le rive

che costringono l'acqua in quella tal forma, forniscono l'ufficio che nella persona viva, nell'organismo animale è fornito da quello schema che abbiamo detto.

E poichè la morte vuol dire il sottrarsi delle materie del corpo all'impero di quello schema (come le acque allorchè rovesciano le dighe); e d'altra parte si attribuisce la morte al dipartirsi dell'anima — così è chiaro che la teoria popolare, implicitamente attribuisce all'anima quell'ufficio che abbiamo trovato nello schema organico; e cioè che essa (l'anima) è la forza dirigente che costringe le diverse materie a rimanere in una forma organica (relativamente) costante.

Questo è l'unico significato ragionevole che possiamo attribuire alla parola « anima »; e in questo senso appunto fu (seguendo Aristotele) chiamata: *forma corporis*. E sebbene ai due concetti di Materia e di Forma non si possa assegnare una « origine » (poichè ogni discorso che abbia senso li suppone ambedue) nondimeno dentro quel campo che si estende dal fenomeno all'Uno in graduazione evanescente, potremmo tentare qualche ricerca con quella prudenza di cui abbiamo detto e, più o meno, secondo le traccie seguenti.

La morte non è che il sottrarsi delle materie all'impero della Forma (in questo caso, detta « anima »), come le acque a quello delle rive. Questo suppone un indebolimento nell'impero della Forma; o, se si vuol meglio, un mutamento nell'indirizzo del suo agire in confronto all'agire proprio di ogni *materia secunda* (1) di cui si compone il corpo e delle quali disse il poeta:

> una forza operosa le affatica
> di moto in moto.

(1) Circa la *Materia, prima et secunda*, cfr.: Cap. III, pag. 38 e Cap. VII, pag. 137.

Ma il sottrarsi delle Materie all'impero di una certa Forma (sottrarsi che diviene finalmente totale separazione) può esso giustificare l'affermazione di una, diciamo così, sopravvivenza di quella forza separata? Che altro è la materia reale, empirica qual'è quella di cui ora parliamo, se non forza? Resistenza, Inerzia, Impenetrabilità o checchè altro si voglia dire della Materia, che altro sono se non forze?

Materia dunque e Forza sono nomi inseparabili; e se il primo lo si usa nel senso di *materia secunda,* quello di Forza converrà meglio a quella forza che intendiamo colla parola *anima* o *forma corporis.* Ma non per questo potranno dirsi separabili. E' la stessa inseparabilità che lega i concetti di Materia e Forma.

Venire in chiaro su tali pensieri è impossibile, poichè col concetto di Forza e, internamente, di Volontà ci andiamo accostando sempre più a quel punto unico, dove il pensiero stesso si estingue. Ed anche ammettendo (come abbiamo ammesso) un possibile approfondire tali questioni fidando sulla esperienza interna e azzardare domande sulle possibili relazioni di tali Forze che furono un tempo l'« anima » di determinati individui, noi sentiamo bene che la luce ci viene mancando e che finalmente brancoliamo nell'oscurità del vuoto. Dubbi e difficoltà sorgono da ogni banda, alle quali è manifestamente impossibile dare una risposta.

Noi, pertanto rimaniamo in terreno puramente negativo e, nulla di positivo affermando, diremo semplicemente che un annientamento immediato di quella particolare forza o forma schematica che reggeva un determinato corpo e constituiva una determinata persona, è per lo meno, poco verosimile. *Natura non facit saltus.* Che la forza la quale reggeva un corpo nella sua particolare forma organica debba supporsi annientata nel momento preciso in cui l'uomo dà l'estremo respiro — è come supporre

che le dighe o le rive e la terra stessa che reggevano il fiume nel suo letto — tutto sia per una frana d'onde il fiume dilaga, immediatamente e completamente annientato. E' questo un pensiero del tutto inverosimile. Ne segue che forse è altrettanto inverosimile la negazione assoluta di una qualche, sia pure oscurissima relazione tra noi e quel che fu una persona; tanto più se un forte affetto ci legava ad essa...

Come si vede le ricerche in tal direzione prendono un aspetto così problematico, la base della esperienza si fa così stretta, così personale, ed anche così difficile ad essere espressa, che una convincente induzione diviene inconseguibile. E' bene perciò lasciar tal tema alle meditazioni che ognuno può far per proprio conto; tanto più che ad esse manca un vero valore religioso. Ed io confesso che solo per meglio mostrare la insussistenza di barriere repentine, assolute al nostro pensiero (come le suppose Kant), mi sono lasciato andare — e anche malvolentieri — a tali inafferrabili e anche forse inutili congetture.

Come conclusione dirò soltanto che la espressione di Schopenhauer «ricade nel seno della Natura», vuol dire semplicemente che la Volontà-Forza, in senso indeterminato, l'impulso alla Vita resta intatto dalla Morte nel caso dell'uomo normale; mentre in quello del Santo, non possiamo dire altro se non che questi «non appartiene più alla Natura; ma - - -».

§ 3° - LA GIUSTIZIA ETERNA

Che cosa intendiamo con questa espressione: Giustizia eterna?

Lo stesso aggettivo «eterna» dice che non si tratta di cosa umana, o, come suol dirsi: di questo mondo. La Giustizia in questo mondo è cosa più di

nome che di fatto. E non può essere altrimenti, visto che la forma essenziale di ogni esistenza è la limitazione, la separazione in cose individuate, rette ciascuna da quella forza che ne fa appunto un individuo e perciò la oppone a tutte le altre; quella forza, in somma che nell'uomo si chiama egoismo.

Sognare la giustizia sotto tali condizioni è come cercare acqua e fiori nel deserto del Sahara. Qualche oasi rarissima non muta il carattere dello sterminato deserto. Gli uomini parlano di Giustizia quando torna loro comodo; di fatto, non la vogliono. Praticamente gli uomini, riguardo alla Giustizia, possono dividersi in quattro classi: 1ª i veri giusti; una estremamente esigua minoranza; 2ª i prepotenti, i violenti; una minoranza significantissima perchè attiva; 3ª i galantuomini per quieto vivere; una stragrande maggioranza, verso la quale la parola « galantuomo » non è più o meno che un eufemismo. Essa può dirsi quasi l'elemento normale del genere umano. Finalmente: 4ª i perversi, i maligni; malfattori anche senza loro utile; una minoranza tanto orribile, quanto, fortunatamente, piccola.

Naturalmente nella realtà della vita questa classificazione dà luogo a complicate mescolanze; ma i quattro caratteri restano sempre ben determinati.

Quella estremamente esigua minoranza dei veri giusti è, del resto quella che, per la sua attività ha la più grande e forse la sola benefica influenza sulle cose umane. Essa si compone di gente finita per lo più, sui patiboli, sui roghi o nelle carceri. Tanto è vero che la giustizia non è cosa di questo mondo.

Che cosa dunque intendiamo con la espressione: Giustizia eterna?

Dalla nostra tesi che pone la responsabilità nello *esistere*, non nello *agire*, risulta che il Concetto di Giustizia (inteso non legalmente ma moralmente) non si riferisce all'azione se non come sintomo e

misura dell'intensità dell'« Essere » — che è quanto dire del Volere. E sebbene non sia possibile « de-« terminare fin dove, in un dato individuo, i lega-« mi di Necessità conservino la loro fermezza e do-« ve *quasi* comincino a dissolversi » (1) — pure ciò non cambia il fatto che la responsabilità dell'azione si riferisce principalmente al volere indeterminato e non propriamente alla particolare azione compiuta; la quale dipende in grandissima parte dal Carattere individuale (2).

La Giustizia eterna dunque riguarda e giudica la vita nella sua universalità; e in questa sua universalità essa è semplicemente un giudizio di condanna. E poichè appunto dell'*essere* l'uomo è responsabile, su di lui cade la condanna, come in lui stesso sta la possibilità di uscirne. Ogni Fatalità, ogni « poter che ascoso a comun danno impera » è escluso. L'uomo non trova giustificazioni al suo volere — come, del resto, nella sua normale incoscienza morale, non ne ha bisogno.

E' bene osservare che tali giudizii sulla vita e sul mondo, sono, in fondo, quelli stessi che, per bocca di Anassimandro, sentimmo sollevarsi già nell'antica Grecia; accentuarsi poi di secolo in secolo ed erompere finalmente in aperta coscienza, colla teoria cristiana della Colpa originale.

Il primo entusiasmo suscitato dal libro di Schopenhauer fu precisamente per la fede che ridestava nella Giustizia eterna, come si rileva dalle lettere che il Filosofo riceveva dai primi che di lui si accorsero. Nel 1° Annuario della Società Schopenhaueriana si trova una poesia di un suo ammiratore, la quale si chiude con queste parole:

---

(1) Cap. X, pag. 220.
(2) Cap. X.

l'anima spenta per te si raccese
d'inaspettata fede;
s'aperse l'infinito agli occhi miei
e — disperai del mondo,
non di giustizia.

Questi versi dicono esattamente quello che i primi discepoli di Schopenhauer sentirono nel suo libro. Il mondo è pieno di mali senza rimedio; ma poichè non sono concepibili mali giustamente sofferti se non dove è anche una colpa, così vediamo specialmente il Cristianesimo, porre come fondamento della sua teoria la caduta della specie umana per sua colpa e la conseguente condanna.

Il sentimento ed il pensiero che animano la Filosofia di Schopenhauer, sono in fondo quelli medesimi cristiani. Solo che la origine mitologica di tale colpa (se così vuol chiamarsi) è sostituita dal ritrovarne la essenza nello stesso impulso vitale, essenzialmente legato alla individuazione, alla lotta, a tutti i mali del mondo. Per questo dice l'Evangelo: non amate il mondo nè le cose che son nel mondo; e pone come condizione imprescindibile per dirsi seguace della nuova dottrina, l'abbandono di tutto, compresa l'anima propria. In tesi generale perciò la Giustizia eterna è precisamente la condanna dell'individualismo — il che è quanto dire: della esistenza; e i mali che vi si trovano, la sua giusta punizione. Schopenhauer scrive « che cosa si merita il genere umano? Si guardi il suo stato ».

Ciò corrisponde a quello che S. Agostino dice della *massa perditionis* che constituisce tutta la specie umana.

Da tutto ciò emerge, credo, chiaro il carattere del Pessimismo proprio della Filosofia di Schopenhauer come delle tre Religioni citate. Ma poichè ogni tesi riceve maggior luce dal paragone colla sua antitesi, vogliamo confrontarla un poco col Pessimismo leopardiano il quale può dirsi esserne veramente l'antitesi.

Sotto questo aspetto, merita un attento esame.

Il Pessimismo di Schopenhauer, del Brahmanismo, del Buddhismo e del Cristianesimo, è da dirsi propriamente religioso; perchè il vero carattere delle Religioni sta non nei sistemi dogmatici di cui son rivestite, ma nel giudizio che portano sulla vita e sul mondo; giudizio di glorificazione o di condanna del fatto stesso della esistenza universale; — di glorificazione come fu generalmente nelle religioni pagane; di condanna, come è quello di cui ci stiamo occupando; ma accompagnato dalla affermazione appunto di una Giustizia eterna e della possibilità di una soluzione o uscita dal male a cui ogni esistenza è, per sua natura, connessa.

Leopardi invece nega espressamente questa Giustizia eterna e ignora del tutto qualunque altra soluzione fuori del suicidio, che balena spesso nei suoi scritti. Nè poteva essere altrimenti, visto che la brama di felicità (che è stata sempre pel Leopardi la prima, anzi, l'unica *ratio vivendi*) è per sè stessa, un correr dietro ad un fantasma egoistico e perciò fugace come lo stesso nostro ego. Accortosi di questa vanità, Leopardi non poteva vedere altra liberazione fuori del suicidio. L'alto concetto schopenhaueriano che soltanto la vita cosciente possa destar la luce che ci sveli il vero carattere della esistenza ed apra l'animo al vero ideale religioso — di tutto ciò, di tutto quello in somma di cui abbiamo parlato in questo libro, non si trova traccia in Leopardi. E quando alcune rare volte la stessa sua critica ve lo trascina e sembra quasi sul punto di accorgersene, egli mette subito tutto da parte, come pensieri semplicemente inaccettabili (1)

Leopardi fu e rimase per lungo tempo un innamorato della Vita nella sua universale idealità, come lo può essere un giovanetto di primo pelo. Ed

---

(1) Vedi specialmente nel volume IV dei suoi Pensieri.

allorchè quell'ideale perdè di forza, come naturalmente accade al tramontar della gioventù, non gli rimase che maledire tutto. Il germe della vera religiosità o non vi fu mai o restò in lui soffocato nell'ambiente stupidamente bigotto della sua famiglia. Giacomo fu pertanto condotto a vedere il male come assoluto, eterno, in senso, potremmo dire, metafisico. E' come abbiamo notato « il brutto poter che, « ascoso, a comun danno impera ». Siamo con un Ariman senza il simmetrico Ormuzd. Schopenhauer, invece, riconoscendo nell'impulso vitale la stessa nostra libera essenza, e per conseguenza in esso la responsabilità del male — accetta dal Cristianesimo il concetto di una « colpa originale » o almeno di una illusione, un errore originale (come trovasi nel Brahmanismo e nel Buddhismo); mentre Leopardi, ciecamente chiuso nelle personificazioni mitologiche, rigetta su di queste tutta la responsabilità del male; — sulla Natura o sul « brutto Potere ascoso »; ma quanto a sè, egli si trova perfettamente innocente, senza avvedersi che

> la man che flagellando si colora
> nel *suo* sangue innocente

è la sua propria; è il suo desiderio di felicità l'amore alla vita, intenso, costante, indomabile, anche dopo averne veduto e proclamata la « inutile miseria ». E' questo, purtroppo, un ben visibile e triste esempio del predominio cieco della Volontà sull'Intelletto, di cui ci siamo occupati. Predominio affermato con una ostinazione che fa pena; come in quelle parole nel Preambolo al Manuale di Epitteto; dove, dopo aver ben spiegato « che l'uomo non « può nella sua vita per modo alcuno conseguire la « beatitudine e schivare una continua infelicità », aggiunge: « ora non potendoli ottenere [questi be- « ni], è proprio degli spiriti grandi e forti lo ostinarsi nientedimeno in desiderarli e cercarli an- « siosamente . . . come i Sette a Tebe ecc. ».

Certo è magnanima l'ostinazione eroica e la rivolta contro il Destino; sono magnanime le bestemmie di Bruto minore contro i « marmorei numi ». Qui non può certo parlarsi di meschina personalità o di egoismo; perchè l'ego si lascia schiacciare piuttosto che cedere. E questo è bello, come è bello o almeno ammirabile Capaneo nell'Inferno dantesco. Ma, nondimeno la rivolta e la ostinazione sono belle quando son provocate da vera ingiustizia quale non ci può venire che da personali nemici. Quando dunque una più profonda coscienza ci fa sospettare la nostra responsabilità dell'essere, la rivolta e la ostinazione pèrdono molto della loro poesia, perchè solo una certa strettezza di mente può renderci del tutto inaccessibili a quel sospetto circa la nostra intimissima responsabilità nel male del mondo. E tale è il caso di Leopardi.

Potrà sembrare strano che certe concezioni della vita, del tutto mitologiche, come d'altra parte la filosofia materialistica degli Enciclopedisti, potessero trovare tanta accoglienza in una mente capace delle splendide visioni liriche che fanno di Leopardi uno dei più grandi poeti mai esistiti. Ma qui, senza entrare in un campo vastissimo, basterà accennare che non è contradittorio ed anzi è stato spesso riconosciuto come l'avvento poetico sia cosa diversa e quasi del tutto indipendente dal carattere personale; e come il poeta possa, fino ad un certo segno, essere normalmente quasi un mediocre e tuttavia divenire quasi un'altra persona, sotto la inspirazione poetica.

Sono molto, moltissimo lontano dal metter Leopardi tra i mediocri. Ma due condizioni furono di grave ostacolo allo svolgimento del suo spirito: 1° la sua stessa precocità intellettuale; 2° l'ambiente.

La precocità intellettuale fu causa del suo tuffarsi alla cieca in una erudizione rimastagli poi in gran parte inutile, perchè non più corrispondente allo stesso animo suo, uscito dalla adolescenza; e

questo, senza parlare del grave danno fisico che ne soffrì. Quanto all'ambiente, com'è noto, non era fatto per allargare la mente. La cultura del Leopardi rimase perciò sempre limitata; e sebbene tra i 20 e i 30 anni di sua età riuscisse a poco a poco a superare quel meschinissimo mondo letterario italiano dell'800, perduto in bazzecole (come egli stesso lo giudicò), con la noiosissima ricerca del « perfetto scrittore », e cioè di un compilatore di frasi al quale importa poco o nulla quello che scrive purchè scriva, — sebbene, dico, Leopardi in fine si ponesse in aperto antagonismo contro questi seccatori chiamati « letterati »; nondimeno una cultura che uscisse fuori dell'antico mondo greco-latino (e questo, per di più, depauperato della parte scientifica) — rimase in lui sempre quasi rudimentale. Di tutto quello che si era pensato nei tempi moderni dal '600 in poi e specialmente in Inghilterra e in Germania — di Locke, di Hume, di Kant e, ai suoi tempi, di Schopenhauer, che rinnovavano il pensiero nel mondo, non ebbe che vaghe, insufficienti notizie. Al che, certamente, contribuì lo stato generale della cultura italiana in quel tempo; ma sopratutto la sua vita « rannicchiata in casa » (per usare la sua espressione), sotto la sorveglianza draconiana di una esosa bigotta quale fu sua madre.

Privo così d'una fondata e salda critica e nondimeno inclinato al filosofare, Leopardi si era nella sua prima gioventù nutrito delle fantasie di Rousseau sulle perfezioni della Natura primitiva, anzi, selvaggia; poi, maledicendo la « nemica », l'« empia », la « matrigna » Natura, si arrestò al puerile materialismo dei sensisti francesi, rimpiangendo sempre le « illusioni » e le « favole antiche », senza giammai sospettare che la verità sia pure negativa e demolitrice di tutti i sogni umani, è più nobile e più bella di ogni felicità basata sulle « illusioni » e, in conclusione, sulla menzogna.

Ma niuno è più degno di scusa su tal punto quanto chi, per le dette condizioni, e per la rovinata salute, sentì ridotte a men che mezze le energie del suo spirito e non conobbe che di lontano la vita, verso la quale era attratto da un fascino intenso ed entusiasta, senza che una adeguata conoscenza di fatto, ne sfatasse finalmente gli ardori.

Quando si legge il Canto stupendo: « il pensiero dominante » e, rapiti dal suo incesso trionfale e severo si giunge finalmente alla scoperta del *colei* che ha dato l'impulso a tanto volo, si prova quasi un senso di delusione. Ma ciò non è giusto; perchè grande non è la scintilla che fa esplodere la mina; grande è la forza accumulata, che può, per altra qualunque modesta cagione, passare (direbbe Aristotele) dalla potenza all'atto.

Ben conscio dell'eco profondissima che in lui trovava il mistero del mondo, poteva bene a ragione il Leopardi esclamare:

> di questa età superba
> che di vote speranze si nutrica
> . . . maggior mi sento.

ma, purtroppo, egli non sentì mai che superare la vita con tutti i suoi ideali, non è precipitare in un « abisso orrido, immenso », ma sì nel Mistero; e che solo in questo, la vita trova un significato.

Tale, in poche parole, la storia ed il carattere del pessimismo leopardiano. La radicale diversità che lo oppone a quello religioso dello Schopenhauer è evidente. In ambedue il mondo, la vita sono giudicati come una sequela di mali. Ma Leopardi se ne sente ingiustamente colpito e ne vede la origine nella Natura, personificata finalmente in un Potere ascoso e maligno. Schopenhauer dice invece: di tutto ciò siamo noi gli autori; nostra è la colpa. Schopenhauer si trova in accordo col Cristianesimo come con le due Religioni indiane (non parlo, s'intende delle loro mitologie e dogmi).

Leopardi resta più d'una volta maravigliato e quasi indispettito nel vedere che la presenza del male nel mondo da lui così energicamente proclamata, lo è altrettanto dal Cristianesimo, tanto da averla elevata al dogma di una « colpa originale » inerente alla natura stessa dell'uomo e di tutte le cose. Ma un tale concetto Leopardi, fino all'età di 26 anni, l'ha più o meno sempre combattuto. Nel primo stadio del suo pensiero egli ha costantemente difesa, magnificata, anzi divinizzata la « saggia Natura », trovando con Rousseau l'origine di ogni male nelle forme della vita civile create dall'uomo. Quando poi si avvide che se l'uomo ha creato quelle forme, lo ha fatto per naturale impulso, allora — non sapendo uscire dalle personificazioni mitologiche — si ribellò contro un Ariman, tiranno assoluto e crudele.

Nei volumi III, IV e VII dei suoi pensieri, si trovano pagine rare, sì, ma di altissimo interesse critico filosofico. Le quali, malgrado di quel che vi è di male espresso, mostrano che Leopardi si accorse della origine vera di tutti i problemi e garbugli della così detta « Scienza filosofica »; pagine che mostrano come egli fosse capace di pensare, anche su tali questioni, con la propria testa e non si contentasse delle solite frasi vuote e dei soliti sofismi che contentarono sempre tanti filosofi e, in generale, tanti uomini portati più all'agire che al riflettere. Ma a Leopardi mancò il tempo e la forza per digerire e assimilarsi i risultati delle sue stesse critiche. Egli ebbe una visione dei veri problemi filosofici, senza confronto più esatta e più penetrante di quella dei suoi contemporanei italiani; di tutti, cioè i Gioberti, i Balbo, i Tommaseo, i Rosmini, i Cantù, i Capponi, i Mamiani e (ciò che in un certo senso, può interessare di più) anche di Manzoni. Persone queste tutte, senza dubbio, altamente rispettabili e di grande valore sotto altri riguardi; ma, quanto al pensiero, rimaste sempre impastoiate nel vecchio

scolasticume teologico, per sopra più, confuso dai più recenti vaniloqui ontologici (1). Leopardi rimase pertanto segregato ed evitato da tutti i suoi contemporanei più stimabili, in una perfetta solitudine senza neppure il conforto di vedere la grandezza di questa sua solitudine; poichè egli stesso non ne conobbe la ragione.

Il problema politico che agitava l'Italia e che tanti lampi di nobiltà e di abnegazione mandava, pur tra le solite folte nubi di egoismo vanitoso e di goffe millanterie — passò avanti al Leopardi quasi come cosa di un mondo inferiore. Che cosa era più per lui la vita di un popolo innanzi al problema della Vita in sè stessa? Ben lo sentiamo anche lui declamare « Italia, Italia! »; ma, per lui che, con la sua sincera, inesorabile critica, aveva demolito le secolari costruzioni teologiche e filosofiche intese a render ragione dei dolori e dei mali della esistenza, che cosa rimaneva di vero fuor che il male stesso?

> Arcano è tutto
> fuor che il nostro dolor.

Ogni fatto politico non era più per lui che un particolare episodio nell'immenso oceano di miseria in cui la specie umana si dibatte. Tale fu finalmente il suo vero « pensiero dominante », senza che (per le accennate condizioni) egli potesse, in virtù delle sue stesse critiche, assurgere a quelle conclusioni veramente religiose alle quali conduce il pensiero di Schopenhauer. Leopardi rimase sbalestrato dalla sua critica e quasi paralizzato. E' triste pensare che s'egli avesse conosciuto la concezione religiosa schopenhaueriana, ne sarebbe stato (lo credo senza il minimo dubbio) profondamente colpito

---

(1) Gioberti si separò da Leopardi per la loro diversità di opinione sulla « origine delle idee ».

e forse completamente penetrato. Egli avrebbe finalmente trovato la chiave del suo proprio intimo; avrebbe conosciuto sè stesso e si sarebbe liberato della funesta fantasia del « brutto poter che ascoso a comun dànno impera »; avrebbe sentita e riconosciuta la « Giustizia eterna » ed avrebbe tratto dal pensare tutto quel conforto che se ne può aspettare. Perchè, certo, un uomo quale fu Leopardi, giunto a quel grado di riflessione critica di cui ho fatto cenno, si trova a disagio nella società umana. A lui non resta che contemplare dall'alto il mondo, pur restando come resta chi, giunto al punto di uscirne in senso religioso, non sa tuttavia decidersi. Tale è, più o meno, lo stato di un animo nobile, intelligente e geniale, ammaestrato dalla esperienza della vita; stato che, del resto, lascia spontaneamente vedere le peripezie della vita con quell'indulgenza che si conviene a chi ha veramente conosciuto che, nel mondo, il bene non è che cessazione del male; e che del male, perciò, si trovano sempre segni ben visibili dovunque e in qualunque azione umana.

Tutto ciò fu assai lontano dal pensiero di Leopardi; e da questo, l'acredine con la quale fu da lui giudicato il tempestoso periodo del Risorgimento italiano dal 21 fino alla morte del Poeta (1837). Il tristissimo spettacolo della solita caterva di intriganti, arrivisti e girella, oltre quella poco meno numerosa dei politicanti fantastici, che d'ogni parte gli si paravano dinanzi, gli nascose la vista dei veri generosi e dei loro eroici sacrifici. A questi, meglio che al Rubatocchi dei Paralipomeni avrebbe Leopardi potuto con sicura coscienza rivolgere le commoventi parole:

> Bella virtù, qualor di te s'avvede,
> come per lieto avvenimento esulta
> lo spirto mio.

Ma l'alto e duplice isolamento, come uomo e come filosofo, in cui a poco a poco, si trovò chiuso,

non gli consentiva più nessuna intesa col mondo, dal momento che questo, per sua natura, non ha orecchi se non per chi gli canta

« le magnifiche sorti e progressive ».

Sono queste ed altre simili illusioni, il pasto naturale dell'uomo; e Leopardi che n'era uscito, che altro avrebbe potuto dire al mondo?

L'amara ironia dei Paralipomeni si chiude, infatti, nel silenzio. Il savio topo Assaggiatore (in cui si asconde lo stesso Leopardi) interrogato con insistenza dai giovanetti novellini su quello che, dopo tanta irrisione gittata su di loro, si sarebbe finalmente potuto fare — tace; ed il Poema rimane bruscamente in tronco, senza veruna conclusione.

L'altezza a cui deve porsi la « Giustizia eterna » riguardo alla « mortale », chiede qualche schiarimento anche riguardo all'individuo. E, prima di tutto, ci domandiamo: è da dirsi giusta la misura delle sofferenze nei diversi individui che sono pure così diversi moralmente? Non è spesso chi meno sembra meritarlo, quello che soffre di più? Non sono forse veri gli antichi lamenti di Giobbe sulla fortuna dei disonesti e dei violenti, mentre, non di rado, ai migliori manca il necessario? Oltre al desiderio di esister sempre, sono state queste cocenti domande quel che più ha contribuito alla fede nel dogma della continuazione personale della vita dopo la morte; sia in una esistenza ultramondana, sia sotto la forma di metempsicosi in questa terra. L'uomo vuol premiata o punita la persona stessa per quel che fece o non fece in vita.

Ma gravi difficoltà si oppongono a tali teorie. Lasciando da parte la opinione ormai non più sostenibile, di una continuazione esattamente perso-

nale, dobbiamo osservare che la necessità che lega le azioni dell'uomo al suo carattere, non consente una responsabilità strettamente personale; come vedemmo nel Cap. X, a proposito della Libertà, possibile solo nell'Essere, non nell'agire. Ma poichè tra i due estremi — il fenomeno perfettamente individuato e necessario e l'Uno indeterminato e non necessario — esiste di fatto una graduazione ed in questa zona appunto (tanto meno definibile, quanto più intima) consiste la realtà della vita; così non ci è possibile precisare in un determinato individuo, fin dove si estenda una certa responsabilità e con essa, la colpa (1).

Chi veramente cerca la Giustizia eterna, quegli, con questa stessa ricerca dà la prova ch'ei non la trova *nel tempo* — ossia nella Natura. Egli pertanto vede e confessa il male in cui è essenzialmente immerso il mondo; ed è perciò egli stesso colpevole nell'amare quel che sa essere il male.

Ma non si può parlare di colpa dove ne manca la coscienza. Tale è lo stato degli animali e, con questi, di tanti uomini rozzi e bassi. E' in questo senso che vera colpa si trova precisamente nella « dignitosa coscienza e netta » per la quale è « picciol fallo amaro morso ». E' un fatto che si legge sempre con qualche maraviglia nelle vite dei Santi — e appunto di quelli in cui dobbiamo riconoscere una straordinaria purità, disinteresse, carità e sacrificio — trovarli, dico, angosciati da profondi rimorsi e condannar sè stessi come rei dei più grandi misfatti. Abbiamo parlato di ciò a proposito di S. Caterina da Siena. Sarebbe del tutto errato giudicar tali sentimenti come esagerazioni o anche manie. Quei sentimenti sono veri perchè vera è la colpa. E se questo sembra un paradosso, lo sembra a noi che stiamo, in paragone ai Santi, nello stesso rapporto in cui

(1) Tutto ciò fu l'oggetto del Cap. X.

le bestie stanno verso di noi. Paragonati ai Santi, noi siamo, eticamente, degli incoscienti e, in conclusione, non molto superiori ad alcune tra le bestie.

Ora, tenendo presenti queste ultime considerazioni e ricordando quanto dicemmo sulla impossibilità di precisare nell'individuo, fin dove giunga la sua responsabilità, penso che il rapporto tra la « Giustizia eterna » e quella « mortale », ne risulti chiaro. Esso dice insomma che ogni vivente ha quello che si merita. Alla sentenza di Dante:

o dignitosa coscïenza e netta
come t'è picciol fallo amaro morso!

deve aggiungersi l'osservazione che l'amaro morso è certamente indizio di dignità; ma lo è altrettanto del fallo; il quale non appare *picciolo* se non ad animi piccoli. Siamo noi i *piccioli* che non sentiamo la grandezza della colpa. Che poi di questa nostra relativa bassezza morale abbiamo sufficiente sospetto, lo mostriamo quando quei rari di sì nobile coscienza, li eleviamo sopra gli altari.

Come si vede il Concetto della Giustizia eterna ha radice anch'esso nella realtà empirica del nostro sentire; e non deve essere interpretato come una Legge che ci venga da trascendenti ipostasi. E', per altro, cosa molto seria quando è sentita.

§ 4ª - LA TELEOLOGIA

Che la Teleologia, evidente sotto mille forme e nel modo più cospicuo, nella maravigliosa constituzione organica e nell'Istinto degli animali, sia un fatto di carattere diverso dall'Intelligenza — è cosa, credo, riconosciuta da tutti. Ma gli uomini, non sapendo comprendere la tendenza ad uno scopo ed il suo conseguimento se non come opera di una In-

telligenza che prevede e prepara le sue vie — interpretano la costituzione organica, sia delle piante, sia degli animali e il loro agire diretto ad uno scopo loro ignoto, come l'opera di una Intelligenza speciale — la Intelligenza divina. Anzi, nella previsione inconscia (se così vogliamo chiamarla) in tante opere della Natura, vedono la impronta la più manifesta della presenza e azione di una previsione conscia — una prova insomma della « esistenza di Dio ». E' la prova: *ex gubernatione rerum.*

Se non che questo modo di render ragione dell'Istinto ha certo il pregio della semplicità ma rassomiglia troppo per es. alla spiegazione del moto dei pianeti per mezzo dell'*angelus rector.* Ma quel che è più serio è che tale spiegazione s'intoppa in gravi contradizioni.

Una Intelligenza non creerebbe gli animali costringendoli per vivere, a mangiarsi l'uno con l'altro, mentre instilla in ognuno la più violenta ripugnanza a servire a tale ufficio. Non armerebbe una specie con le più maravigliose difese contro gli agguati di un'altra; la quale è armata con altrettanto meravigliosi mezzi per scoprire e render vane le difese della prima. Nessuno, se non è pazzo, si propone di difendere una fortezza; e al tempo stesso, insegna al nemico i punti indifesi.

Queste e tante altre simili sono contradizioni che escludono la intelligenza, tanto come parte quanto come creatrice dell'Istinto; — a meno che non si voglia ammettere con Seneca che lo spettacolo di tali lotte e specialmente quella dell'uomo virtuoso contro i mali che lo assediano, sia un gradito spettacolo che gli Dei si sono preparato a loro spasso.

Ogni vivente, anzi ogni cosa esiste o vive della distruzione di altre cose o altri viventi, sia direttamente, sia (come accade nell'uomo) in modo larvato, nelle complicate forme civili. Parli chi vuole di vita arcadica, beata del bene di tutti; — questi sono scherzi fuori di posto. Proprio dell'Intelletto che

si propone uno scopo è il prevedere e tener conto anche delle conseguenze di ciò che si fa; e dove queste sieno dannose e inevitabili, astenersi dall'impresa — a meno che non ci si proponga appunto di fare il male, come l'Ariman persiano. L'istinto invece tende ai suoi scopi senza la minima di tali preoccupazioni. In questo senso è propriamente da dirsi cieco.

Schopenhauer fa notare che tutto l'interesse nella costituzione del mondo organico è per la conservazione della specie; l'individuo vi è lasciato in perfetto abbandono. Dei mali che gravano sull'individuo non è tenuto conto se non in quanto l'esistenza della specie dipende da quella dell'individuo. Messa quella al sicuro, l'individuo rimane cosa senza valore. Al pericolo di estinzione della Specie per la estinzione degli individui, la Natura provvede col numero sterminato ch'essa ne gitta al mondo; numero che non trova limite se non nella lotta micidiale per i mezzi per vivere, finchè una volta anche la specie, come tutto al mondo si estingue. Si consideri l'abbandono in cui l'individuo, pagato il suo debito alla Specie è lasciato finire nel suo normale disfacimento quale accade in ogni organismo, sia un uomo sia una pianta, senza il minimo riguardo alle sofferenze spesso lunghe e orribili alle quali soggiace. In simil modo si abbandona una macchina che non serve più a nulla.

L'individuo, certo, può colla sua intelligenza mitigare in parte (sempre meschina) tali dolorose conseguenze; ma ciò non accade per natura, la quale

> non del ben sollecita
> fu, ma dell'essere solo.

A mitigare praticamente qua o là i mali della vita è necessario che l'individuo intervenga come può servendosi precisamente di quell'Intelletto previdente che manca in tutte le operazioni dell'Istinto. L'individuo è nel mondo cosa fugace e trascura-

bile; ma, d'altra parte, i mali feriscono appunto l'individuo. La sensibilità, la coscienza, sono fatti reali solo *nel* e *per* l'individuo. E se la presenza del male nel mondo è in inconciliabile contradizione colla teoria di una libera intelligenza creatrice del tutto, non lo è certamente con la realtà.

Ma si è voluto trovare una scappatoia. Si tratta (dicono i Teologi) di Intelligenza infinita; e avanti a questa può esser giusto quello che alla finita, alla umana, sembra ingiusto. Ma che può significare la qualifica di « infinita » riguardo alla intelligenza?

Tutti, con la parola « Intelligenza » intendiamo la visione di rapporti tra le cose. Ora, certo, si può esser capaci di vederne più o meno e, se si vuole, anche tutti; sebbene questo *tutti,* supponendo un numero limitato nella quantità dei Fenomeni, non si sa più che cosa voglia significare nell'universo infinito. In ogni modo ciò non porta differenza nella specie d'Intelligenza; perchè vedere una o più o tutte le cose, si tratta sempre di *vedere* quello che è.

Che se con l'appellattivo di « infinita » si volesse dire che non si tratta di visione di rapporti, ma anzi, che si è addirittura fuori d'ogni rapporto e cioè fuori d'ogni forma, anche delle matematiche (come disse Cartesio) (1) — allora risponderò che quando si parla con parole prive del loro significato, si è padroni di dire quello che si vuole.

Quanto poi al dire che noi non vediamo più remote ragioni del male che, a fin di bene, possono esser presenti ad una intelligenza infinita, si viene a dire che Dio non è onnipotente; poichè nel creare, sarebbe dovuto sottostare alla condizione di servirsi del male; — il che è un male.

Concludendo, confermiamo che l'Intelletto non ha parte veruna nell'Istinto e che la prova di tale mancanza è data dalla presenza del male nel mondo.

---

(1) Vedi: Cap. IV, pag. 69.

Del resto, da quanto abbiamo detto in questo libro risulta appunto che l'Intelletto, facendo esso parte del mondo, non può essere invocato come suo costituente. La maraviglia che talvolta proviamo constatando la presenza essenziale di tante contradizioni dolorose nella constituzione del mondo, nasce precisamente dall'accorgerci che l'intelletto, non potendo ammettere contradizioni, non può essere stato l'ordinatore del mondo. Gli è perciò che nei rari cervelli che hanno il bisogno di vedere quello che dicono, Dio divenne a poco a poco un concetto al quale non può attribuirsi veruna qualità e — a rigor di termini — neppure l'intelligenza. Nè questo deve credersi strana opinione di qualche scuola ripudiata dalla Chiesa. Certo, chi fu esplicito in tutto ciò fu il Neoplatonismo *extra ecclesiam*; ma, cosa da ben ricordare, il Neoplatonismo appunto ebbe grande influenza sul nascente pensiero cristiano. Per S. Agostino (quando per poco, sa uscire dalle personificazioni mitologiche) Dio è l'« essere senza determinazioni » l'*ens semplicissimum*, senza spazio e senza tempo. Che vogliono dire tutti gli aggettivi ch'egli accumula nei Soliloqui (Cap. XXXI) « superessenziale, superintelligibile, superrazionale, « superinaccessibile » ecc.? (Tutte espressioni ch'egli prende dai Neoplatonici). Queste non sono che un fraseggiare rettorico il quale non viene a dire altro se non che, parlando di Dio, si parla semplicemente di quel che abbiamo chiamato: essere senza modi; l'espressione ambigua, dove ogni affermazione positiva non ha più senso.

Tutto ciò S. Agostino apprese, come ho detto, dai Neoplatonici; non dal Nuovo Testamento e tanto meno dal Vecchio. Dopo S. Agostino la lotta delle opinioni mise in luce ancora meglio la eterogeneità dell'Intelletto riguardo alle Leggi che reggono il mondo. Basterà ricordare la grandissima autorità e la influenza che si acquistò a poco a poco la duplice Teologia attribuita a Dionisio l'areopagita. Dionisio

ci presenta una Teologia positiva ed una negativa, che corrispondono (è interessante notarlo) alla doppia Teologia Brahmanica, quale si trova specialmente in Sànkara; nella quale vengono attribuite al Brahman qualità che sono poi negate nella Teologia filosofica. Così nella Teologia negativa di Dionisio (che è opera di qualche Neoplatonico) viene negata a Dio qualunque qualità — anche la intelligenza; e anzi perfino i concetti di esistenza o di non-esistenza sono esclusi, come non più applicabili al concetto di Dio. Questo appunto (se le parole debbon significare qualche cosa) dice il *superessentialis* ecc.

I Neoplatonici, giunti anch'essi, al concetto dell'« essere senza modi », avevano veduto la ambiguità insolubile in cui si estingue il pensiero filosofico; e a tanto sarebbe giunta apertamente la stessa Teologia cristiana, se l'idea fissa dell'Assoluto positivo non le avesse chiuso gli occhi.

Concludendo: la Teleologia è cosa ben diversa dalla Teologia. Si potrebbe, scherzando, dire che la grande somiglianza delle due parole abbia fatto supporre una identità nel significato. Vedere nella Teleologia un sostegno alla Teologia può accadere solo a chi ha l'abitudine di usare come positive, parole che hanno un valore solo negativo.

Derivare poi la Teleologia dalla Teologia è uno spiegare *ignotus per ignotius*. La Teleologia in Natura non è nè più nè meno misteriosa e inesplicabile della esistenza stessa di tutto ciò che esiste.

§ 5° - LA ILLUSIONE DELL'IO PERSONALE

E' necessario, prima d'entrare in materia ricordare alcuni punti già toccati nel Capitolo V e nel X.

Nel Capitolo V (pag. 89) dicevo come conclusione di osservazioni importantissime: « non è il Soggetto che conosce; la conoscenza è un fatto essen-

« zialmente complesso dove tutte le parti che vi di-
« stinguiamo non hanno esistenza se togliamo la
« funzione che vi adempiono » ecc. (1).

Questa conclusione da noi raggiunta mettendo in luce la correlatività di quei termini e confermata poi particolarmente a proposito del Solipsismo cartesiano (Cap. III) possiamo ora quasi praticamente verificarla, esaminando quel che, di fatto valga o significhi nella realtà empirica, la parola: Io.

L'immagine che nella coscienza ci facciamo del nostro proprio essere, che chiamiamo Io, e cioè del nostro carattere con i suoi appetiti, desideri, passioni, le sue belle o brutte qualità — è evidentemente una immagine che si vien costruendo a poco a poco, dietro la esperienza. Chi non sa osservarsi oggettivamente non si accorge che quell'Io, preso nella sua semplicità è un vuoto nome che acquista consistenza solo dalle esperienze che facciamo di noi stessi. Nè ciò deve dirsi soltanto nel caso di straordinarii avvenimenti o cimenti che con violenza traggano alla luce della coscienza qualità del nostro carattere fino allora da noi stessi ignorate; ma anche nel semplice e piano andamento della vita quotidiana, se vi si fa attenzione, sentiamo continuamente questa vacuità dell'Io conoscente avanti a quel che di fatto sorge dal fondo ignoto di noi stessi.

Come spontaneamente vien supposta una Sostanza sotto certi gruppi di qualità (sostanza che, nel caso di qualità psichiche, chiamiamo anima), così spontaneamente vien sovrapposto un Io alla coscienza di quelle stesse qualità. Ma nè la Sostanza nè l'Io hanno realtà in sè; essi non sono che una costruzione nascente dall'atto stesso del conoscere.

Ora è bensì vero che l'Io del volere e l'Io del conoscere ci appaiono come identici; ma questa identità somiglia a quella di chi, mirandosi nello

---

(1) Prego il lettore di rileggere quelle pagine.

specchio, finisse per credersi quella figura nello specchio. Noi crediamo di veder nel vuoto dell'Io conoscente il fondo reale del nostro essere, dimenticando il luogo ove esso veramente si trova.

Questo inesplicabile e tragico naturale errore rovescia da cima a fondo i termini veri della coscienza morale; poichè per esso attribuiamo all'Io del pensiero (al Soggetto del Conoscere) la originale attività; e con essa quella responsabilità che trovasi solo nel senso del poter essere o non essere. Noi scambiamo il Pensiero con la Volontà. Per questo errore siamo spinti alla assurda supposizione di un libero arbitrio nelle singole azioni (là dove regna la Necessità causale); e a vedere nell'impulso volitivo (là dove solo è la Libertà) una « Predestinazione » il che è il più atroce schiaffo che la Giustizia abbia mai ricevuto (1). Perchè, per quel falso trasportar noi stessi nella illusoria parvenza dell'Io conoscente, si sostituisce nel nostro intimo il fantasma di un potere da noi diverso; il quale ci apparisce come autore delle nostre proprie azioni.

Gli è così che il duplice sentimento della Responsabilità e della Giustizia, non trovando più loco, gitta mente e cuore in un pelago di dubbi tormentosi — come la storia ricorda. E' una storia che troverebbe qui utilmente il suo posto; ma perchè ci porterebbe troppo lontano e perchè io ne ho già dato un cenno nel Cap. III dell'Opuscolo « Di una possibile futura Religione », così mi risparmio il ripeterla. E' una storia che, da un lato, mostra da quanto profonde radici nascano tali questioni; dall'altro può insegnare a quali orribili conclusioni può esser trascinato un rigido « consequenziario », sotto la tirannia di una idea fissa — S. Agostino.

Vi sono pagine nelle sue opere e nelle lettere, che non si possono leggere senza profonda indigna-

(1) Vedi: Cap. X.

zione (1). Nondimeno la sua posizione è chiara ed empiricamente giusta.

Agostino, mente intuitiva ma incapace di imparziale critica, aveva ben netta, per propria viva esperienza, la visione della conseguenza necessaria delle azioni umane come prodotto del Carattere dietro il motivo o causa. E poichè non è possibile creare una determinata anima (un individuo) senza darle alcuna qualità ossia un Carattere (2), la responsabilità delle sue future azioni non poteva ricadere sull'anima stessa. Agostino rimase pertanto chiuso nel più cieco «Determinismo» e la Responsabilità e quindi la Morale non trovò più luogo nella sua teoria. Le difese che egli stesso o altri hanno tentato sono evidentemente discorsi inconcludenti, perchè non possono distruggere la evidenza che ciò che *è fatto,* agisce secondo il modo in cui è stato fatto. E' perciò palese ingiustizia premiare o condannare sotto tali condizioni. Nondimeno Agostino non recede dalle orribili conseguenze; le più tetre espressioni gli sgorgano dalla penna. Dell'Umanità non resta che una ignobile animalità priva d'ogni bene; incapace di qualsivoglia impulso generoso; una *massa perditionis,* uno *sterquilinium.* Ogni valore morale è distrutto e le sentenze di salvazione o di eterno dolore sono distribuite senza altro criterio che il puro arbitrio di Dio. Della dannazione o salvazione, *non est dare rationem nisi quod Deus voluit.* La parola «Giustizia» (che Agostino si ostina ad usare) non ha più senso, nelle condizioni in cui egli si dibatte. Questo vuol dire che la sorte d'ogni uomo non dipende da lui. Già prima del suo nascere essa è prestabilita *ab aeterno.* Degli uomini alcuni nascono per essere dannati e altri per essere glorificati.

---

(1) Vedi, per es.: la lettera 217. MIGNE, vol. 33, cl. 986; il capitolo 28 dei soliloqui, ecc. ecc.

(2) Cfr.: Cap. X, specialmente da pag. 214 in poi.

Un tal risultato è certo il frutto più amaro di quel tragico naturale errore che, fingendo nell'Io conoscente il nostro vero essere, non lascia luogo alla Responsabilità e nega ogni moralità nella vita. Agostino non seppe uscire da tali assurdità che gli si imponevano come conseguenza di una premessa (la creazione dell'anima *ex nihilo*) sulla quale il fanatismo dogmatico lo aveva incurabilmente accecato.

Se non che l'impossibilità di acquetarsi a simili orrori falsi di fatto (poichè il senso della Responsabilità è un fatto), fece nascere e diede corso ad un'altra falsità: il concetto del Libero arbitrio nell'indifferente. E fu bene; perchè, date quelle premesse, non si poteva in altro modo « moralità lasciare al mondo ».

Vero è, per altro, che con palliativi non si appaga definitivamente nessuno. La questione perciò rimase aperta, rimettendosene la chiusura ad un futuro *sine die* (1).

Altre osservazioni importanti sull'Io e nello stesso senso, sono le seguenti.

Noi tutti diciamo di sentirci identici dall'infanzia fino all'estrema vecchiezza. Questa identità la sentiamo come *substratum* di innumerevoli fatti e sensazioni da noi provate durante gli anni vissuti. Ma molti altri fatti e sensazioni sono stati dimenticati. Ci accade, per es. di ritrovare una nostra lettera scritta 50 o più anni indietro. Anche riconoscendola per nostra, può accadere di non poterla ritrovare nella nostra memoria. Eppure i sentimenti e i pensieri che in essa troviamo espressi, furono una volta parte

---

(1) La Predestinazione è conseguenza della Teoria della Creazione dell'Anima *ex nihilo;* essa si trova perciò solo nelle due Religioni che ammisero un tal dogma: il Cristianesimo e l'Islam. Se non che devesi notare che Maometto non sentì l'orrore di tali dottrine; mentre in S. Agostino rimasero come una spina nel cuore.

di noi stessi. Ora se io poteśsi raccogliere tutti questi sentimenti e fatti obliati, io ne ricostruirei una persona a me ignota e che nondimeno dovrei confessare essere me stesso, mentre ora mi sta avanti come un'altra qualunque da me distinta, per quanto di carattere a me somigliante.

E analogamente: se domattina mi svegliassi dimentico affatto di quel che fino ad oggi trovo nella mia memoria, in altro ambiente e sotto altre impressioni e con altri pensieri — il sentimento dell'*io* non resterebbe forse nel suo intimo (in quel *substratum* di tutte le sensazioni che vengono e vanno), quello stesso che sento ora? Dove sta dunque la separazione radicale tra me e un'altra persona? Tra me e un altro me che nascerà domani o fra cento, mille anni? Il sentimento intimissimo dell'*io* è evidentemente sempre il medesimo; è impersonale; esso non si trova che nell'indeterminato impulso o desiderio di vita; — non è che il « sentirsi vivo ».

Tutto può essere dimenticato; una cosa sola non si dimentica: il senso dello esistere; il quale non è che: volere esistere.

Si dànno casi di completa amnesia, in cui l'individuo non rammenta più nulla di sè nè di ciò che lo circondava; non riconosce persona veruna, non ricorda il proprio nome, nè alcun fatto accadutogli; ma il senso dello esistere è nondimeno vivo in lui; e questo senso è il medesimo per tutti i viventi, in tutti i tempi e in tutti i luoghi — ed è quello che chiamiamo: Io. In questo sentimento o senso (lo si chiami come si vuole) consiste dunque l'Io reale in tutti gli esseri coscienti, di qualunque specie o forma essi sieno, conosciuti o sconosciuti, in questo o negli infiniti pianeti nell'universo.

Se non che a tal punto la parola: Io, ha perduto il significato che tutti, naturalmente le attribuiamo: la realtà personale.

Anche il sentimento del rimorso è prova della possibilità ch'io sento di aver potuto agire altrimenti (il che equivale a dire che avrei potuto avere un altro carattere) il rimorso, dico, conferma quel che abbiamo detto: spingersi il sentimento dell'Io più a fondo del Carattere. Il rimorso nasce dal sentimento della libertà — che è quanto dire: della possibilità di essere o non essere; nasce da regioni più profonde dell'Io personale.

Ma tutte queste riflessioni, tutti questi ragionamenti hanno, di fronte alla naturale illusione dell'Io personale, quella efficacia che la critica ha per es. contro la illusione del cerchio dell'orizzonte.

Sappiamo che non esiste; nondimeno lo vediamo.

Se non che deve pur dirsi tutt'altro che inutile il riconoscere una illusione come tale. E' per lo meno un togliere all'Egoismo pratico, l'appoggio della teoria, negando all'Ego la sua pretensione ad assoluta realtà.

§ 6° - IL CARATTERE NEGATIVO DELLE NOSTRE CONCLUSIONI E IL SENTIMENTO RELIGIOSO

Le conclusioni con le quali si chiudeva il Capitolo V, ancor più esplicitamente riassunte nel Cap. VIII e che sono state l'obbietto della Prima Parte di questo scritto (1), non sono che demolizioni. Ora un tal risultato puramente negativo (dicevo chiudendo quel Capitolo (2)), difficilmente può appagare chi nella Filosofia cerca più che la semplice soddisfazione di ventilare astratti problemi di teoria. Ed aggiungevo: « non è stata infatti sempre « l'aspirazione di tutti i grandi pensatori quella di

---

(1) Dal principio fino al Cap. VIII

(2) Pag. 175.

« trovare risposte positive ai tanti problemi fisici,
« morali e religiosi che si affollano avanti alla men-
« te umana? ». E concludevo che a tale giusta e seria domanda avremmo potuto rispondere dopo aver conosciuto il pensiero religioso di Schopenhauer.

Noi possiamo dunque ora toccare questo serio punto.

Dopo quanto è stato detto in questo libro, io spero che il lettore non troverà strano se parlo di Religiosità pur ripudiando tutti quei concetti, ipotesi e teorie nelle quali, come la storia insegna, il sentimento religioso ha più o meno cercato sempre un modo per esprimersi verbalmente. Le ipotesi di una intelligenza e volontà cosciente, creatrice e ordinatrice del mondo e quella di una personale « vita futura », sono stati, sotto diverse forme, quasi sempre i due cardini sovra cui si sono aggirate le teorie religiose — fatta eccezione del solo Buddhismo antico, originale. Ma tutte queste teorie teologiche e morali, sono per noi mitologia simbolica; certo, di non poco valore pel popolo (quando non sono di dànno); ma che poco o nulla dicono a chi ha bisogno di risolvere col cervello questioni che nascono precisamente in esso.

I Cristiani hanno parlato e parlano sempre di « fede »; e in tale parola includono, se non esclusivamente, certo principalmente la credenza in alcuni dogmi non solo indimostrabili ma addirittura contrari all'intelletto. Questi perciò debbono essere accettati solo come « Rivelazione »; il ragionare, a tal punto è espressamente escluso.

Questo è un fatto assai grave — non occorre dirlo — perchè dove non si ragiona più, non si sa verso quali imprevedibili conseguenze si può andare a battere. Il senso comune non sempre riesce a porre un freno, dove quello della ragione manca. So bene che si è cercato di dimostrare razionalmente non solo la possibilità della Rivelazione, ma anche

la sua autenticità. Se non che questa « autenticità » ogni *Ecclesia fidelium* ha voluto rivendicarla per sè; e tutte, con argomenti che come *ultima ratio* si risolvono in persecuzioni, roghi, massacri bestiali e guerre; — dai quali argomenti il Cristianesimo, sotto ogni confessione e in tutti i paesi, è riuscito macchiato.

Avanti a tali spettacoli è naturale domandarsi: non sarà dunque possibile sentire la religiosità in altro modo? fuori del fanatismo dogmatico? Noi abbiamo voluto appunto mostrare come la Filosofia di Schopenhauer sia la espressione razionale di un vero sentimento religioso il quale non ha bisogno alcuno di dogmatiche finzioni.

D'altra parte dobbiamo anche convenire che è impossibile a qualsivoglia popolo uscir del tutto dalla mitologia; non escluso l'Europeo — al di qua e al di là dell'Oceano. Talchè alla nostra civiltà non rimane (fuori della indifferenza) che un bivio: o il fanatismo o una decisa antipatia contro ogni vera religiosità. Pessimi risultati ambedue.

Ma poichè non possono prevedersi i mutamenti che la quasi ormai convivenza tra tutti i popoli della terra e specialmente tra l'Europa e l'India, potrà produrre — nessuno potrebbe oggi profetizzare con sicurezza su di un futuro sentimento religioso nel mondo. Una cosa sola può affermarsi; ed è che, dal ravvicinamento dei popoli, mai raggiunto in così alta misura, tutte le Religioni subiranno profonde modificazioni, quali non è possibile oggi prevedere.

Lasciando ora questo tema generale e venendo al nostro (la negatività dei risultati filosofici in rapporto al sentimento religioso) ricordiamo anzi tutto che la parola « nulla » a cui finalmente ci trovammo condotti, non ha che un significato relativo alle cose negate; per sè stessa, non ha senso (1).

(1) XIII, § 2, pag. 300.

L'Intelletto, analizzando sè stesso, è ben potuto giungere alla negativa constatazione della mancanza di base assoluta alle sue conoscenze e alle sue affermazioni; ma circa la domanda positiva su di un valore o significato ultimo della Religiosità, non ha nulla da rispondere; poichè qualunque concetto è e rimane cosa di questo mondo. Quando il Buddhismo originale, respingendo come antireligiose simili domande, presentava il concetto di Nirvana come niente più che la negazione di tutto ciò che cade o può cadere nella coscienza, esso non trascendeva questo confine; ma (come benissimo si esprime Schopenhauer) non dice altro se non che il Sàmsara (il mondo), non offre verun elemento, sia di fatto, sia di pensiero, col quale sia possibile definire o costruire il concetto di Nirvana. Noi abbiamo insistito ed insistiamo nel dire (con ancor maggiore esattezza) che una tale definizione o costruzione, meglio che impossibile, deve dirsi assurda; poichè lo stesso concetto di « essere » preso senza alcuna determinazione (e a questo si riduce quello di Nirvana) rimane ambiguo; non dice nulla in senso positivo; ma, negativamente, dice con molta chiarezza, che la risposta a domande come quella di cui trattiamo in questo capitolo, è — silenzio (1).

Comunque infatti la si rigiri, qualunque speranza di arcane felicità trascendenti, ricade sempre nella affermazione del proprio *ego*. Dove questo è stato veramente sorpassato, non è più il caso di parlare di felicità, di speranze e di timori. Tali interpretazioni della Religiosità sono sempre basate *sul* e legate *all'*ego. E per conseguenza se, quanto a teoria, non danno origine che a fantasticherie egocentriche e a mitologie — quanto alla morale, anche dal punto di vista religioso, non ci dànno che un mascherato eudemonismo o — parlando chiaro — egoismo. E se anche questa negazione d'ogni speran-

(1) σιγή degli Gnostici. Cfr. pag. 300.

za la consideriamo dal lato della giustizia — la « Giustizia eterna » — dopo quanto ne abbiamo detto, dobbiamo riconoscere che l'individuo non ha nulla da reclamare nè anche da questo lato. In conclusione la ipotesi della immortalità personale non ha base nè razionale, nè morale, nè religiosa. Essa non ha che un valore mitologico conveniente alle moltitudini perchè adatto a far loro, bene o male, intravedere che nella vita dell'individuo — per quanto piccola cosa — si svolge coi secoli quella coscienza che può condurre al giusto apprezzamento della vita stessa.

Del resto la *Unio mystica* con Dio, se il concetto di Dio non è inteso in troppo grossolano senso antropomorfico, viene a dire precisamente lo scomparire della personalità.

Un esempio tra cento delle discussioni tanto intricate quanto vane su tal tema (discussioni che riposano tutte su di una contradizione in termini — l'ego senza egoismo) lo abbiamo nella polemica tra Fénelon e Bossuet nel secolo XVII, a proposito dei Quietisti. La lèttura di quella voluminosa polemica è assai istruttiva se si riesce a superarne il fastidio (1).

Quando per una vera compassione i mali e la vanità della vita si svelano ad un uomo, non riguardo a lui solo ma al fatto universale dello esistere, quando ai mali e alle sofferenze da cui nessuno è del tutto esente, ma che generalmente sono giudicati come anormalità della natura, si aggiunge la visione appunto della loro normalità — la vita prende un aspetto assai più serio. Non solo; ma la stessa propria persona (l'ego) perde a poco a poco d'importanza, fino a divenir cosa della quale, chi a tanto giunse, non si dà più pensiero. Per lui i concetti di « vita eterna » o « immortalità » sono indifferenti;

---

(1) Un altro notevole esempio si può vederlo nel libretto di MALEBRANCHE: *De la Nature et de la Grâce.*

sono espressioni senza valore nè significato. L'uomo (ben raro) che giunse a tanto, non trova più altro valore in sè medesimo se non quello che rimane quando ogni cosa, esterna o intima viene, come fugace e vana, messa da parte; per lui non resta di serio che la possibilità del distacco finale da tutto, compresa la propria persona. Allora anche ogni teoria, ogni mitologia diviene cosa insignificante; ed egli non solo non si cura più di risolvere i problemi nei quali la mente si perde; ma questi stessi problemi scompaiono per lui o li giudica finalmente per quel che sono: un prodotto spontaneo ma vano, dell'Intelletto, secondo quanto dicemmo alla fine del Cap. VIII p. 174; problemi di cui è assurdo cercare una soluzione teorica, come anche è falso attribuir loro una importanza religiosa.

Noi non possiamo farci una idea adeguata dell'intimo del Santo. Come dissi nel Capitolo XI (p. 253), al Santo sono aperte esperienze ignote anzi del tutto incomprensibili da noi; ed è veramente ridicolo presumere di voler noi intendere ed esprimere quello che nol potrebbe chi ne ha esperienza. Ogni Chiesa è pronta ad interpretare ciò che esternamente può apparire dell'intimo di un Santo, e a registrarlo a suo modo quasi a conferma delle sue dottrine. Che fino ad un certo segno ciò sia giustificabile, si può anche ammetterlo, quando si consideri che il fatto della Santità è tanto diverso da ogni umano concetto che può forse trovarsi accompagnato senza dànno in una medesima persona con quel che in lui resta di antiche teorie o catechismi o anche superstizioni; dalle quali la sua mente non ebbe forza critica bastante per liberarsi. Ma deve pure ammettersi il caso, per quanto raro, di un felice connubio della grandezza, o — per dir più proprio — santità di animo, con una sufficiente limpidità intellettuale; ed in tal caso si comprende come la coscienza della impossibilità di farsi intendere dagli uomini, faccia scendere al secondo posto

o anche mettere in non cale il preoccuparsi pro o contro teorie o dogmi o schemi prestabiliti, tra i quali il Santo si trova esser nato e dietro i quali egli va come dietro tante altre abitudini del tempo suo. Perchè finalmente egli si accorge che, riguardo a tali questioni, il suo « prossimo » in grandissima parte veramente non giunge ad intendere; ma ve n'è anche un'altra che, per istinto, è avversa e — non vuole intendere. In ogni modo egli vede anche la inopportunità di combattere in qualunque caso tale cecità, e di affidare troppo facilmente ad uomini comuni, pensieri che, certamente, sarebbero intesi male e peggio usati, come le armi in mano ai fanciulli e agli sciocchi.

Quanto ho detto del Santo penso che anche nel mio lettore possa suscitare la nota e ripetuta obbiezione che un tal concetto della Santità, spegnendo ogni interesse, spegne anche ogni significato nella vita, fuori del « vivere per vivere »; ogni senso di nobiltà, o, come suol dirsi, « ogni ideale » è spento; — senza parlare dei suoi effetti nella vita sociale.

A tali obbiezioni rispondo che certamente, secondo quanto abbiamo detto in questo libro (che è quanto dice Schopenhauer), non avendo di fatto la vita nè dell'individuo, nè dell'universo, una conclusione in sè stessa, tutto quello che in linguaggio usuale è chiamato « nobile », « elevato », « ideale » ecc., non ha più luogo nella vita; ma (richiamando qui ciò che è stato detto sul valore semplicemente relativo di qualunque negazione e parlando con rigore filosofico) dobbiamo dire che negare alla vita ogni ideale, ogni nobiltà, non vuol dire negare l'ideale e la nobiltà. Noi diciamo solo che il conseguire tali ideali, suppone la negazione della Vita stessa con tutti i suoi mali, le sue speranze, e tutti i suoi concetti, pensieri, teorie e dogmi, sui quali si appoggia il desiderio di trascendenti felicità perso-

nali mascherate sotto la contradizione di un ego senza egoismo.

Il Santo (in cui supponiamo praticamente in atto tali conclusioni) non ha più nulla da comunicare all'uomo e, in somma, neppure a sè stesso; poichè sarebbe del tutto falso interpretare la via del Santo come ricerca di una sua personale misteriosa felicità o almeno come una pura uscita dai mali della esistenza. Il Santo è spinto a sua insaputa per quella via fino all'estremo, solo dalla Compassione e dalla conseguente intuizione del carattere della esistenza. Il fatto di tale Rinunzia non ha per il mondo altro valore se non quello di far sentire o almeno sospettare che, se le parole « nobile, puro e santo » hanno tra noi un significato, lo hanno perchè si dirigono verso quell'ultima mèta alla quale appunto è diretto il Santo.

Riguardo al « prossimo » l'attività del Santo, in tale altissima sfera, si riduce a quella di indirizzarlo quanto meglio si può verso una profonda oggettiva conoscenza della vita; una conoscenza spoglia, per quanto è possibile, di dogmi e di teorie; le quali, pur tra il bene che possono portare, non mancano di creare barriere funeste tra uomo e uomo, paralizzando spesso con queste, il bene.

Che una conoscenza oggettiva della Vita sia condizione principalissima perchè non solo a parole ma di fatto, un concetto « elevato, nobile, ideale » guidi l'attività umana al di sopra del bestiale vivere per vivere e, d'altra parte, al di sopra della disperazione leopardiana — che tale condizione, dico, sia generalmente riconosciuta, è provato dalla esistenza delle tre Religioni mondiali di cui abbiamo parlato. Queste, di unanime accordo, pongono fuori della vita l'ultimo vero significato di quel che chiamiamo alto, nobile, ideale; parole tutte che per esser perfettamente vere richiedono anche il sacrificio della vita. Ma quanto all'uomo normale, giunto alla fine del suo corso mortale, non resta veramente

che la coscienza confusa di non aver, durante la sua vita, compreso nulla della sua propria esistenza; sentimento che, in animi più sinceri, può sollevarsi alla coscienza dell'essere stato un illuso per tutta la vita. — Altro significato la esistenza non ha nel caso normale.

Quando Leopardi scrisse: « interrogato [l'Otto-« nieri] a che l'uomo nasca, rispose per ischerzo: « a conoscere quanto sarebbe spediente l'esser non « nato », non si accorse (Leopardi) che la cosa non era tanto per ischerzo quanto egli credeva. Quella risposta sarebbe, certo, uno scherzo se l'entrata nella vita accadesse per un nostro atto cosciente; ma — lo sappiamo bene — la coscienza, in ogni individuo, non precede il fatto empirico dello esistere; ma sì, lo precede l'impulso vitale — che è la vera nostra realtà. Così che, sul serio e non per ischerzo, possiamo dire che il carattere della vita ci si svela (quando ciò accade) precisamente e soltanto durante la vita. La vita è la scuola dove possiamo giungere a conoscere che cosa valga di fatto quello che per cieco istinto vogliamo. E quando una tale conoscenza non è stata raggiunta, il vivere di un individuo non ha avuto veramente alcun valore, — se non forse quello di aver contribuito, sia pure in grado infinitesimale, ad illuminare la specie umana sulle sue vere condizioni; sia con l'opera sua, sia forse anche per mezzo di quelle oscure problematiche relazioni che non abbiamo voluto assolutamente negare tra i vivi e il mistero dei trapassati. (Cfr. § 2°, in fine).

Appunto perchè il suicidio interrompe la scuola della vita, appunto perchè il suicida, con quell'atto sfugge la conoscenza delle vere condizioni della esistenza — il suicidio è condannabile. Altre ragioni inventate per condannarlo non sono che fantasie mitologiche create dall'istinto animale.

Ma, riguardo alla società civile e alla influenza deleteria che (si dice) tali teorie o pensieri possano

esercitare generalmente, rispondo che qualsivoglia dottrina, qualsivoglia giudizio, capito male e interpretato peggio, può divenire causa di mali.

Noi diciamo invece che una vera conoscenza del carattere della vita, in un animo in cui le parole « nobile, puro, santo » trovino un'eco, diviene causa di un tanto più largo e oggettivo interessamento per il fatto della Vita. In un tale animo, avanti alle miserie della esistenza, il così detto « dritto di tutti a vivere » cede il posto alla coscienza che (guardando bene a fondo) un tal dritto non compete a nessuno; e che precisamente nel disilludere gli uomini su questa loro pretensione, consiste il più bel risultato della vita; poichè per esso la Compassione (se illuminata dall'intelletto) può giungere da un lato a mitigare le lotte e i mali dell'esistenza e dall'altro a mostrar, sia pur lontano, il vero misterioso ultimo significato di una vita veramente nobile e pura.

Del resto non deve dimenticarsi che verso tali ricerche o teorie, quali sopra sono state toccate, l'uomo normale può dirsi refrattario, o se vi presta qualche attenzione, sono discorsi per lui meritevoli tutt'al più del nome di stravaganze.

Ed è bene che sia così; perchè, realmente, come vi sono discorsi che non si tengono avanti ai fanciulli, così ve ne sono di dannosi o per lo meno di inutili, avanti alle moltitudini. Ma il poco intendere serve loro di difesa.

Chi poi sta, o crede di stare più in alto, sente anche quale sia la prudenza che a lui incombe; come anche sente quel che egli deve alla Società civile; la quale è dessa appunto, condizione principalissima dello svolgersi di più profondi apprezzamenti della vita e del mondo. Solo un cieco fanatismo mette talvolta il sentimento religioso in opposizione alla Civiltà e alle forme in cui questa può liberamente sollevarsi ad una più vera, oggettiva conoscenza della vita. Lungi dall'ostacolare un tale libero svolgimento del viver civile o di pesar su di

esso, l'Uomo religioso vede nel partecipare alla vita sociale il suo più alto e, al tempo stesso, più greve dovere perchè compiuto, senza proprio interesse personale. Non deve dimenticarsi che lo zelo di propaganda ascetica cristiana è stata in certi periodi storici, tutt'altro che di bene alla società civile, allontanando i migliori dal parteciparvi, senza raggiungere più alti ideali e lasciando invece sempre più la Società in balia dei furbi e dei violenti.

Il beneficio che la Religiosità (intesa nel senso ch'è stato detto) porta alla Società non in altro consiste se non nel destar nell'uomo sempre più profondo il sentimento della fratellanza, contro l'egoismo naturalmente bestiale; su cui, del resto, è imperniata la realtà della vita.

CAPITOLO XIV.

Epilogo.

Il mio lavoro si compone di due parti: la prima, che va a tutto il Capitolo VIII, riguarda concetti, teorie e problemi puramente astratti che, da secoli, vanno sotto il nome di Filosofia e che trovansi implicati nei sistemi religiosi. La seconda riguarda il sentimento religioso, indipendentemente da ogni veste mitologica o simbolica, come anche da ogni costruzione filosofica aprioristica positiva.

Della prima parte ho dato un Riassunto alla fine del Capitolo VIII. Sulla seconda vogliamo anche volgere ora uno sguardo sommario.

A me interessa prima di tutto dichiarare che le critiche che io ho svolto in questo libro e che ora, riassumendole, completerò, non toccano minimamente il vero pensiero del nostro Filosofo. Io posso e devo affermare che le mie osservazioni e rettifiche, sebbene sieno tutt'altro che di picciol peso, pure convengono esattamente, anzi solo per esse può aversi la espressione genuina del pensiero di Schopenhauer; e che io non ne avrei avuto chiara visione se il libro stesso di Schopenhauer non me le avesse, più che fatte sospettare, addirittura suggerite come cosa sua.

Quegli che vede la profondità, la vastità e la importanza del concetto di Schopenhauer sulla Vita, sul Mondo e sul valore del sentimento religioso ed ha veduto anche in qual modo e dentro quali confini tutto ciò possa essere pensato ed espresso — quegli non può non rammaricarsi vedendo sì grande

concezione oscurata da alcune incoerenze le quali sebbene nascenti in gran parte solo da abusi di parole, offrono gradita presa alla duplice schiera avversaria: gli adoratori della Vita e i fanatici del dogma religioso.

Certo, oltre queste due specie — non curandoci degli indifferenti — resta ben poco; ma non è stata sempre questa la sorte della verità?

D'altronde quei pochissimi sono pur quelli che, coi secoli, hanno efficacia.

Che il sentimento religioso, spoglio d'ogni veste mitologica quale è quello di cui abbiamo parlato, sia inconciliabile col Teismo antropomorfico nel quale purtroppo il Cristianesimo è rimasto impigliato; è una questione che, mentre ha avuto ed ha una grandissima importanza pratica e storica, ne ha una minima in sè stessa. Il Monoteismo, quale di fatto si trova tra le moltitudini, non si regge se non come appunto antropomorfismo popolare, con tutte le incoerenze e le contradizioni che accompagnano qualunque mitologia.

I complicati, artificiosi sofismi per nascondere tali incoerenze e contradizioni, possono forse talvolta illudere il tenace spirito dogmatico di qualche erudito; ma per le moltitudini, sono fatiche sprecate. I popoli — sieno gli odierni cristiani, sieno gli antichi pagani o sieno i futuri d'ogni specie — tutti i popoli, quando non sono del tutto indifferenti a tal riguardo, si appagano di mitologie, di favolette e di frasi stereotipate; ed è cosa inutile e anche imprudente offrir loro viste più elevate.

Ma lasciando al popolo il suo linguaggio, è cosa triste vedere in persone colte l'incapacità di comprendere che Religiosità e mitologia religiosa sono cose diverse. Per l'Europeo, tale distinzione non esiste. Così che quando per l'affievolirsi del sentimento religioso, dal Medio all'Evo moderno, la ragione ha avuto campo più libero, vediamo il Razio-

nalismo, sempre più conscio del suo potere critico, ma animato da aperta radicale avversione contro l'intimo concetto cristiano del mondo, attaccarne i dogmi, credendo con questo, distruggere appunto quel concetto più profondo che, pur sotto teorie irrazionali, rimane la vera anima del Cristianesimo.

Com'è noto (lasciando da parte casi sporadici durante il Medioevo) la guerra contro i dogmi cristiani cominciò in modo efficace e fondamentale, sebbene ancora quasi inconsciamente, nel secolo XVII, col sorgere delle Scienze sperimentali. Ma coll'irresistibile progresso di queste, il contrasto si fece poi sempre più aperto; e la nuova tendenza umanistica, in tutte le sue forme di cultura, di arte e di usi, si rivoltò più tardi, ora copertamente ed ora palesemente, contro il fondo stesso — quello che ho chiamato l'anima del Cristianesimo. Perchè, ripeto, se la critica fu contro i dogmi, l'avversione e gli attacchi erano diretti contro il fondo stesso della Religiosità, che gli avversari come i difensori, credevano identificarsi con la mitologia dogmatica.

Se non che gli avversarii avevano buon giuoco, non potendo ormai i dogmi resistere ai colpi bene assestati ed anche facili del Razionalismo. Con la Rivoluzione francese la lotta salì al parossismo. La Dea Ragione doveva sterminare dal mondo pur anche il sospetto sulla bellezza, perfezione e giustizia della Natura divinizzata. Da quel tempo numerosi scritti anticristiani si sparsero in Europa; ma sempre nella facile forma di guerra al Dogma. A queste guerriglie successero più sistematiche e più vaste manovre, allo scopo principalmente di basar la Morale sull'Utile, come era richiesto dalla supposizione della bontà della Natura in cammino verso la sua perfezione. Perchè poteva forse ammettersi che il più potente e il più naturale degli impulsi — il proprio utile — fosse uno sbaglio? Poteva ammettersi tale « colpa originale » nella Natura? L'Intelletto, la Ragione, il Progresso (si disse) dovranno,

col tempo, portare ogni individuo alla persuasione che l'interesse collettivo è più sicuro, più utile di quello personale; e regalarci così finalmente la perfezione della vita sociale.

Tutto il contrario ci dice Schopenhauer. In Schopenhauer troviamo apertamente riconosciuto il vero, profondo significato di una mitologia (la cristiana) che, per sè stessa è irrazionale; ma la cui demolizione conduce non già — come volevano i Razionalisti del XVIII e XIX secolo — alla negazione del sentimento religioso; ma anzi, ad un più intimo e più puro riconoscimento di quello.

Da ciò la ostilità che il nome stesso di Schopenhauer, malgrado della sua celebrità, suscita nel mondo; perchè l'intimo sentimento ed il significato della sua Filosofia è, in fondo quello stesso che, in forme adatte alla mente popolare, è predicato dal Cristianesimo — quello cioè che, come dice senza reticenze ed eufemismi, l'Evangelo: « il mondo non può ricevere » (Giov. XIV, 17); cosa che dai fatti è abbastanza provata.

Come rapidamente vedemmo nel Capitolo VII la storia della Filosofia greca ci ha battuto la strada per la quale il pensiero moderno giungerà anch'esso alle medesime conclusioni. La base della piramide (la esperienza) è oggi per la Scienza, assai più vasta dell'antica; ma il vertice è pur sempre un punto; un punto senza contenuto; il punto formale di cui abbiamo detto, credo, a sufficienza e al quale la Scienza — l'antica, la moderna e la futura — è naturalmente rivolta e nel quale finalmente si spegne senza risultato, tranne quello negativo del riconoscere la vanità di ogni tentativo di conclusione positiva, sia in senso scientifico, sia in quello filosofico; poichè su questo punto non v'è differenza dall'uno all'altro campo. Scienza e Filosofia vanno spontaneamente ambedue in cerca di un fondo che non esiste.

Che gli Scienziati oggi comincino ad intravedere tali risultati è mostrato dalle strane, assurde formule con le quali cercano di esprimersi; come, per es. la curvatura dello Spazio ed altre simili di cui dicemmo nel Cap. V, e tutta la litania di nomi vuoti coi quali inseguono la fata morgana della « Materia prima ». Sono concetti assurdi; ma tale diviene il linguaggio di chi vuole esprimere in forma positiva quel che non è che pura negazione. E' il linguaggio di chi manca di una sufficiente preparazione critica che gli metta in chiaro il senso delle parole che adopra (1).

Nondimeno sarebbe ingiusto il dire che la mancanza di conclusione positiva riduca la Filosofia ad un inutile perditempo. Certo, una grandissima parte di quel che si è scritto e si scrive sotto il nome di Filosofia è puro perditempo. Ma la Critica contro le superstizioni e contro i sogni che, dalle più astratte speculazioni, dilagano anche nel campo pratico, politico e sociale — questo compito di pura correzione che resta alla Filosofia, non può esser negato; e non è, infatti, negato da nessuno. Ora esso è non solo utile, anzi utilissimo; ma anche nobilissimo; ed è, in fondo tutt'una cosa con una pura spregiudicata aspirazione religiosa.

Ciò può vedersi anche meglio, considerandolo nei vecchi e sempre rinascenti sogni politici e sociali di cui, sopra (2). Perchè la naturale avversione contro una Filosofia distruttrice di tutti i sogni umani viene in luce anche più chiara osservandola in questioni meno astratte quali sono quelle che si dibattono nelle diverse scuole sociali, politiche ed economiche. In tutte queste scuole è molto se ci si ferma un istante sulla vera e irremovibile causa del *bellum omnium contra omnes* — la limitazione

(1) Cfr.: VIII, pag. 168.
(2) Cfr.: XI, pag. 247 segg., XIII, § 3°, pag. 311 segg.

egoistica; senza di cui nulla può esistere. E tutti gli sforzi sono diretti a mostrare che, malgrado di quel naturale egoismo, anzi contando su di esso, possa escogitarsi una forma di vita sociale ove quella continua lotta intestina venga eliminata. In realtà non altro si ottiene che mutarle forma; col solo veramente altissimo frutto che la vita diviene o può divenire sempre più conscia del proprio carattere.

Certo i « severi economici studii » non sono inutili; ma sarebbero assai più utili se non si aggirassero sempre ad occhi chiusi tra le medesime utopie estreme, gittandosi dall'una all'altra opposta: dal Liberalismo (che col tempo degenera in anarchia) alla Monarchia assoluta (che conduce all'abbrutimento). Dalla glorificazione del diritto del più forte, al compiacimento nell'abiezione servile. Dall'individualismo assoluto, all'annientamento dell'individuo sotto l'apoteosi dello Stato. Dalla negazione d'ogni Religiosità, alla sommissione idiota sotto la cappa dogmatica.

Naturalmente questi ed altri simili eccessi non producono che chiacchiere; ma chiacchiere capaci di danni enormi al vivere civile.

Al vivere civile non altro può ragionevolmente chiedersi che il difendersi per quanto si può dall'eccesso dei mali a cui la vita è sottoposta; mentre quelle utopie sono il più efficace preparativo ad essi; come, viceversa, la visione e la confessione aperta, oggettiva delle reali condizioni della vita è il solo antidoto efficace contro il veleno di sogni verso i quali l'uomo è spinto dalla sua stessa natura.

E' peraltro da ricordare, a proposito di tutto ciò che se il livello intellettuale e morale di un popolo è troppo modesto, le lotte sociali ed anche le guerre sono pur sempre il solo mezzo che lo tenga vivo e capace e degno di migliori condizioni. Nulla di più abbietto della morta tranquillità del comodo proprio; nella quale tranquillità degenera il desiderio di pace,

quando non è animato da vera compassione. Mentre, al contrario, solo da una vasta, sincera e perciò attiva compassione, possono sorgere miglioramenti nella vita sociale di ogni popolo. Ora questi miglioramenti si volgono col tempo, da sè stessi, verso quella visione oggettiva del carattere della vita che ha il suo ultimo e integrale significato nell'ideale religioso quale l'abbiamo descritto. Che se ciò non accade, non si ha che il continuo ripetersi del naturale sorgere e decadere degli Stati civili come la storia ci mostra e come accade di tutte le cose.

Noi, parlando delle tre Religioni che, più o meno, convengono espressamente in tali pensieri, abbiamo rilevato il trionfo, sebbene sempre limitato, di Massime che combattono le naturali utopie sociali e i loro danni. Ma perchè esse parlano sempre per bocca dell'uomo, è inevitabile che ci si mostrino sempre « tinte della nostra effigie ». La Filosofia di Schopenhauer dice appunto queste cose; ma le dice nel linguaggio che conviene al Filosofo o, generalmente a persone colte e spregiudicate; dalle quali dipende poi, in grandissima parte, lo stato di cultura e di moralità dei popoli.

Alla fine del mio lavoro desidero insistere ancora sull'avversione dei Filosofi ad acconsentire alle conclusioni completamente negative alle quali la Filosofia è infine inevitabilmente condotta.

Certo non può mancare una certa perplessità avanti alla concordia di pensatori peraltro rispettabili, nel rifiutare espressamente o implicitamente il consenso a conclusioni alle quali è più che verosimile che siensi anch'essi trovati innanzi. Ma in nessun altro caso si palesa così evidente il Primato della Volontà sull'Intelletto, quanto in questo; anche perchè, alla fine, non costa nulla e può anche esser piacevole, formulare frasi gradite ai nostri de-

siderii. La più seria risposta (perchè basata sul fatto) alla domanda: che cosa è l'uomo? è quella di Schopenhauer: « volontà di vivere ». Tale risposta mira a quello che di più intimo troviamo, di fatto, in noi stessi. Certo, è questa una definizione che, positivamente, non ci dice molto; ma, oltre di questo, non possiamo (in senso positivo) dire altro. Ogni domanda sul *come* o *perchè* quel « voler vivere » sia un fatto, ritorna a noi respinta come un'eco che ci rivolge la stessa domanda. Ma con quella risposta giungiamo anche a sentire immediatamente la possibilità del volere e non volere; sentiamo che nulla e nessuno ci obbliga a volere (amare la vita) perchè sentiamo che noi siamo appunto quel *volere*, quell'*amare la vita*. Non esiste spiegazione o causa perchè io ami o non ami una cosa qualsiasi; e tanto meno perchè, in generale io ami o non ami. E' questa la più profonda e la più immediata notizia che abbiamo di noi stessi; ma in essa non si trova traccia di necessità. Noi anzi giungiamo a sentire e a vedere la possibilità del contrario dell'essere; la possibile mutazione del + in — (come si esprime Schopenhauer) (1).

Ora questa profondissima fra tutte le verità che ci son suggerite dai fatti, è precisamente quella a cui l'uomo, filosofo o non filosofo, non apre con piacere gli orecchi; anzi, con riluttanza accetta appena una qualche discussione su ciò che ripugna a tutto il suo essere — alla Volontà di vivere. Non deve perciò far maraviglia se alcuni uomini di primo ordine come intelletto, non abbiano veduto cose che possono essere assai chiare a menti mediocri, ma illuminate da più profondo sentire. Sono queste veramente le cose nascoste ai saggi e rivelate ai fanciulli, di cui parla l'Evangelo. Perciò quando l'umile Caterina da Siena diceva le parole sopra riferi-

(1) Vedi: Cap. X, pag. 214 segg.

te: « mi pare di essere io cagione del male che si « fa per tutto quanto el mondo » (1) ne sapeva più di Platone, più di Aristotele e più di tutti i Filosofi che, avanti a tali per noi sgradite visioni, fanno come lo struzzo che (si dice — facendogli torto), innanzi al pericolo, mette la testa sotto l'ala.

Dal che risulta che, qualunque sieno le facoltà intellettuali, l'animo può talvolta esser grande abbastanza per mirare ed accettare quel che spaventa l'uomo della Natura — anche se filosofo rispettabile.

E qui non posso fare a meno di ricordare la figura di Hume, circospetta e solitaria tra i Filosofi, come chi sa di avanzare verso regioni non solo evitate ma generalmente abborrite. Come già accennai nel Capitolo IV, Hume è tra i filosofi moderni l'unico che, senza pregiudizii, con perfetta sincerità e franchezza abbia seguito la Critica fino all'estremo a cui ha il diritto di spingersi.

Singolarmente attraente è la sua vita intellettuale. Uomo per razza e per individuale inclinazione, eminentemente pratico, sociale e politico, Hume trovossi nella sua prima gioventù, spinto dallo straordinario acume della sua mente (sempre rivolta ai fatti e insofferente di vacue astrazioni), a rendersi chiaro conto dei tanti problemi in cui il cervello umano è andato e va errando da secoli, non senza gravi ripercussioni nella vita sociale. Egli vide il vano rigirarsi del pensiero su sè stesso quando cerca di intendersi e di spiegarsi. Vide la impossibilità di una Scienza filosofica positiva e la mancanza di base assoluta a qualunque cosa, a qualunque fatto, a qualunque pensiero. E, con l'ardire della gioventù, pubblicò scritti che non gli fruttarono che disprezzo o acre avversione. D'altra parte la sua natura lo portava ad interessarsi più della vita prati-

(1) Cap. XI, pag. 246.

ca che di teorie sulla vita universale. Egli si restrinse pertanto a studii storici, politici e anche letterari, cercando rendersi in tal modo utile alla società.

E' commovente sentir ricordare la triste posizione di un tal carattere tra gli uomini e specialmente tra i suoi contemporanei.

« Io sono (scrive egli) spaventato e confuso in « questa desolata solitudine in cui mi trovo colla « mia filosofia; e mi sembro quasi uno strano mo« stro che, incapace di vivere in società, è quasi « espulso dall'umano consorzio ... Io mi sono esposto all'inimicizia di tutti i metafisici, logici, mate« matici e anche dei teologi; ma posso io forse ma« ravigliarmi degli insulti che devo sopportare? ».

E tanto più è commovente vederlo sempre inclinato ad accettare spontaneamente nell'uso pratico quelle opinioni che più gli sembravano atte a giovare alla Società; come, per es. e sopra tutto il linguaggio corrente sul *Supreme Being*, dopo che egli stesso aveva indirettamente sottratto a tal linguaggio ogni sostegno razionale.

Del resto devesi anche dire che non è sempre facile venire in chiaro sul preciso valore di scritti apparsi in tempi diversi e nelle condizioni alle quali abbiamo accennato.

Riguardo alla vacuita del concetto di Realtà assoluta, essa — per quel che abbiamo detto sulla identità di « essere » e di « conoscere » (Parmenide), la ritroviamo di fatto nella stessa realtà empirica. Chi ha notizia delle condizioni astronomiche, delle distanze che sorpassano qualunque forma di espressione) e sa che queste stesse dimensioni sono sempre da dirsi piccole, piccolissime, anzi nulle, rispetto ad altre maggiori — ma che, d'altra parte, l'uomo che può dirsi « niente » innanzi a tali dimensioni, è

alla sua volta immenso, anzi infinito avanti al mondo ultramicroscopico, così che finalmente la parola « dimensione » resta priva di senso — chi tutto ciò ha ben presente nella fantasia, dove troverà più nella stessa realtà fisica un dato reale positivo, quale l'uomo va sognando?

Quel punto-limite (l'Uno), quella supposizione di realtà ultima, assoluta, alla quale vedemmo tendere la Scienza in qualunque campo, noi la ritroviamo non solo teoricamente, ma sperimentalmente illusoria, non esistente.

La nullità a cui mette capo il pensiero (la Filosofia) è la stessa in cui si perde *di fatto* la realtà sperimentale; poichè « pensare ed essere sono la stessa cosa ».

Un ultimo punto desidero ancora richiamare alla attenzione del lettore: l'accordo intimo, profondo della Filosofia di Schopenhauer col Cristianesimo e col Buddhismo. (La somiglianza col Brahmanismo è più dottrinaria che intima).

Noi abbiamo più d'una volta accennato a tale accordo, parlando del concetto pessimistico del mondo. Ma ciò che è ancor più notevole è l'accordo circa il valore etico della vita, culminante nel fatto arcano della Santità.

Messi da parte gli edifizi teorico-dogmatici e guardando a fondo, non troviamo finalmente altra differenza tra il pensiero Cristiano e quello di Schopenhauer se non che il primo parla in forma positiva e l'altro in forma negativa, dicendo, in conclusione, la stessa cosa.

Il Cristianesimo dice:

Il mondo e la vita sono *vanitas vanitatum*; tutto passa; ma vi è un Mistero che trascende ogni realtà ogni pensiero: — Dio; e solo tendendo ad Esso, la Vita ha valore e conclusione. Dio, peraltro, è inaccessibile all'intelletto.

Schopenhauer ed il Buddhismo dicono:

Tutto passa; solo i mali e le sofferenze non passano e la Compassione ce li fa sentire presenti per tutto l'infinito dello Spazio e del Tempo. Da ciò la Rinunzia a tutte le forme dell'essere; e da ciò la impossibilità di qualsivoglia spiegazione a tal riguardo, poichè ogni spiegazione implica quelle forme.

« Dio è ineffabile » dice il Cristianesimo ed « ineffabile è l'Essere senza Forma » dicono il Buddha e Schopenhauer.

Sono due modi di esprimersi che, guardando a fondo e senza pregiudizii, somigliano a due viandanti che, percorrendo l'Equatore in senso opposto, finiscono per incontrarsi; poichè ambedue si ritrovano ad un punto di cui non si può dir nulla in senso positivo, ma solo (negativamente): non è questo, non è quello. Il che, del resto, è quello che anche il Brahmanesimo aveva detto: *neti neti*, non è così non è così.

Poichè oggi lo stato generale di cultura e le stesse condizioni politiche e sociali sembra vadano destando negli animi più elevati un franco riconoscimento della impossibilità di una scienza filosofica positiva e, d'altra parte, sembra anche ridestarsi il bisogno di un concetto religioso della Vita, libero da Mitologie e da teoriche contradizioni — così è parsa a me opera buona contribuire al retto intendimento del pensiero di Schopenhauer, come quello che meglio di ogni altro, fino ad oggi, soddisfi all'antico desiderio di accordare Religiosità e Ragione.

Certo che un tale accordo non lascia (come ho detto) alla Filosofia che il puro compito negativo di spazzare dalla coscienza umana, per quanto è possibile, l'ingombro di Mitologie e di Teorie basate, più o meno apertamente sempre sull'antica Ontologia. Perchè (lo ripeto) guardando a fondo, tutta la Storia del Pensiero umano a tal riguardo si aggira sempre su due supposizioni opposte: la real-

tà assoluta del fatto empirico: il Materialismo; e la realtà assoluta del Pensiero in sè: l'Ontologia; oscillando sempre tra questi due vani fantasmi, in una lotta tanto sterile quanto noiosa perchè, sotto nuovi giri di parole, rimane sempre la stessa. L'uomo non sa uscire da queste due illusioni se non con estrema difficoltà; ma ciò non deve far meraviglia poichè è lo stesso impulso vitale che gli chiude gli occhi.

Nondimeno in alcuni rari periodi storici, attraverso pur quelle verbose oscillazioni inconcludenti, s'intravede il desiderio di uscirne — sia per stanchezza, sia per intimo bisogno dell'animo.

A coloro dunque nei quali il sentimento religioso si accompagna al desiderio sincero di lasciare all'Intelletto il pieno esercizio dei suoi dritti, io indirizzo questo mio lavoro con l'augurio che l'intima conoscenza della Filosofia di Schopenhauer rechi loro il grande benefizio che molti ne hanno ritratto — compreso chi scrive queste righe.

Non sarà inutile chiudere il libro con un quadro sommario dei punti caratteristici che compongono la Filosofia di Schopenhauer, non ostante il timore che un tal sommario creando la illusione di poter colla lettura di poche pagine, risparmiarsi quella di un libro, può riuscire più di danno che di utilità. Ma poichè riuscirà certamente di utilità a chi abbia letto tutto il libro, io presento un tal Quadro analogo all'altro che chiude il Capitolo VIII.

I punti essenziali della Filosofia di Schopenhauer possono riassumersi come segue:

I. - Negazione di una esistenza e valore dei Concetti o generalmente del Pensiero, indipendente della realtà concreta empirica.

Quindi: negazione di una Scienza ontologica e di ogni *a priori* intellettuale; e riconoscimento del-

la sola « induzione » (sia esterna, sia dell'animo) come base di ogni discorso e di ogni Filosofia.

II. - Riduzione (secondo il metodo induttivo) di tutti i Fenomeni, fisici e psichici, ad un solo Fenomeno, nella Sintesi di Volontà-Forza, come « Fenomeno primordiale », chiamato: Volontà di Vita.

Il « Fenomeno primordiale » non avendo (*ex hypothesi*) altro Fenomeno a cui riferirsi e non avendo il Concetto di Necessità significato se non come legame *tra* i fenomeni — resta estraneo al Concetto di Necessità.

Il Concetto perciò di Libertà, ha un valore puramente negativo; esso non esprime che la negazione di una Necessità assoluta (*necessitas essendi ex se*).

Solo per tale negazione si può « moralità lasciare al mondo ».

III. - Tutto ciò equivale alla negazione di una realtà assoluta, necessaria in sè, dello stesso « Fenomeno primordiale »; — che è quanto dire: negazione di una realtà assoluta necessaria, della Vita.

IV. - La Vita è essenzialmente legata a forme individuate; e queste son dominate dalla Necessità che lega tutti i Fenomeni, compresi quelli psichici.

La Vita perciò è essenzialmente lotta di tutti contro tutti — anzi: di tutto contro tutto; senza conclusione, negli infiniti mondi dello spazio infinito e nell'eternità del tempo.

V. - Tutto ciò che chiamiamo Bello, Nobile, Puro, Santo, lo è solo in quanto si dirige prima verso un mitigare e, in ultima analisi, verso la quiete del Volere; sempre dietro la guida della Compassione (*Charitas*), poichè:

VI. - tanto il freno quanto la vittoria finale sul naturale egoismo sono opera della Compassione. E' solo la Compassione la *Charitas* che ci rende consci dell'intimo carattere della Vita nell'Universo e che, in ultima analisi, dà significato e valore a tutto ciò che chiamiamo: bello, nobile, puro e santo.

Anche l'Artista non vedrebbe il Bello se non si sollevasse (almeno nel momento che crea) al di sopra del suo egoismo. Quel nobilissimo fra tutti i piaceri umani (la visione della Bellezza) può veramente dirsi tale solo quando alla visione resta estraneo ogni desiderio — di qualunque genere sia. In quel momento l'artista *vede, contempla* la Vita e le sue forme; il Volere tace. E questo silenzio è religioso.

VII. - Ma, se l'Arte vera produce per un tempo più o meno fugace una quasi sospensione dell'interesse personale, assai più profonda è l'opera della Compassione. Questa può, in un animo capace di sentire l'universale carattere della Vita, condurre al distacco da ogni particolare esistenza — compresa la propria. E quando questa *abnegatio sui* è divenuta un fatto (parliamo del Santo), ogni domanda sul suo stato, sul valore o non valore di quel ch'egli raggiunge, — sono domande che non hanno risposta, perchè questa riuscirebbe composta di parole che traggono il loro significato solo dalla realtà empirica e non possono perciò dare ragione o spiegazioni circa la negazione di questa stessa realtà.

Il Mondo, l'Universo, segue le sue vie le quali non sono che un eterno, infinito rigirarsi su sè stesso, senza conclusione.

Il Santo giunge là dove, estinto ogni ego e con esso ogni forma, non resta al concetto di « essere » che il senso della pura possibilità di essere o non essere; dove il concetto di Necessità è spento; dove ogni spiegare non ha più luogo e dove null'altro può dirsi se non che al male della Vita è aperta una soluzione.

VIII. - Fuori della Compassione, fuori di questo senso immediato, indipendente da ogni riflessione o pensiero, nessuna Filosofia, nessuna Religione può fornire argomenti per giustificare o magnificare o predicare tale *abnegatio sui*, che è diametralmente opposta al senso della Vita dell'Universo. La Vita è

per ognuno quale egli la sente. E chi, malgrado di quel che vede nel mondo, lo giudica καλοκαγαθος — quegli non ha bisogno nè di Religioni nè di Filosofia, se non per passare il tempo. Per lui il Pensiero non è che una eco fedelissima sempre pronta a ripetere in astratto quello che l'istinto vitale gli suggerisce in concreto.

IX. - La Filosofia di Schopenhauer si distingue da tutte le altre, sia antiche sia moderne, in questo: che essa sola rimane nella relatività che lega i fatti. Le sue « spiegazioni » non sono che riferimento di fenomeni ad altri fenomeni più generali. E tale rimane quella stessa suprema di tutti i fenomeni al fenomeno generalissimo, espresso dalla sintesi di Volontà-Forza. Questo concetto supremo — appunto perchè universale — non trova più spiegazione. A che riferirlo? Si è detto: a Dio. Benissimo! Ma: che cosa è Dio? — Mistero! è inesplicabile. Benissimo, anche qui; ma tanto valeva dire: il mondo, nella sua universalità, è inesplicabile. Se non che il concetto di Dio, come generalmente viene inteso (e cioè: come positiva realtà), ricade nei problemi fittizii e nelle contradizioni che abbiamo esaminate in questo libro.

La Filosofia di Schopenhauer si arresta là dove il concetto stesso di « spiegazione » o di riferimento è annientato. Il pensiero è cessato. Ecco tutto quello che il Filosofo può dire.

X. - Tenendo conto esatto di tutte le definizioni e di tutte le spiegazioni critiche date in questo libro sul significato e sul valore di tanti Concetti in uso tra i Filosofi, possiamo dividere questi in due ben distinte Categorie:

1ª Quelli che affermano trovarsi una « Verità assoluta »; (concetto questo, per sè stesso confuso, e nondimeno accettato); e, quanto al conseguimento di tal « Verità », da alcuni ammesso, sebbene dentro certi limiti; da altri escluso del tutto e per sempre.

2ª Quelli che rifiutano qualunque affermazione a tal riguardo; perchè, non trovando nei concetti e nelle parole altro contenuto fuori quello che deriva dalla esperienza, — qualunque discorso circa una « Verità assoluta » (e cioè fuori della Esperienza) s'involgerebbe in contradizione.

La 1ª Categoria comprende quasi la totalità dei Filosofi: la 2ª una minoranza che si riduce, tra gli antichi, alla Scuola scettica; e tra i moderni, ad Hume, Schopenhauer, oltre qualche altro di minor conto.

XI. - Qual valore hanno ora tali dottrine nella vita pratica? Sono utili? inutili? o forse dannose?

Su questo punto abbiamo detto abbastanza alla fine del Capitolo precedente. Aggiungo solo che, di fatto, non tutti gli uomini trovano soddisfacente un vivere dove (come disse Schopenhauer) non vedono nulla di chiaro, fuor che la sua miseria e la sua nullità. E se noi, per nostro conto, abbiamo pienamente accettato questa opinione, non per questo attribuiamo un valore assoluto, metafisico al concetto del male. Abbiamo solamente voluto mettere in chiaro che ogni tentativo di esprimere in linguaggio positivo ciò che suppone la negazione di ogni possibile esperienza e perciò anche di ogni pensiero e di ogni discorso — si risolve finalmente o in fantasie mitologiche o in puri circoli viziosi.

Il fatto ultimo a cui mira la Religiosità non ha per noi che il valore di una negazione; ma questa stessa non ha significato che relativamente alla vita ed ai nostri discorsi. Qualunque negazione è, essenzialmente, relativa.

Tali sono le conclusioni che, sole, possono soddisfare chi, innanzi allo spettacolo universale della esistenza, non si contenti di mitologie o di vaniloqui filosofici.

FINE

NOTA SUL CONCETTO DI « FENOMENO PRIMORDIALE »

A pag. 192 e, più particolarmente a pag. 261 e segg. ho toccato la fonte originale di tutte le incertezze, le oscurità e contradizioni che debbono lamentarsi nella *esposizione* che Schopenhauer ci ha lasciato del suo pensiero; difetti di « esposizione », ripeto, nei quali non sarebbe caduto se la idea fissa (bisogna pur chiamarla così!) dell'assurdo concetto di « cosa in sè » non l'avesse addirittura acciecato.

Egli nelle posteriori modificazioni e correzioni ha — sebbene non confessandolo — di fatto rinnegato un tal concetto; tanto che non ha minimamente reagito contro la nuova denominazione (Fenomeno primordiale = Urphaenomen) avanzata dal suo discepolo C. G. Bähr, riguardo all'ultimo vero significato preso nella mente stessa di Schopenhauer dall'antico concetto di « cosa in sè ». Che altro infatti poteva significare la confessione che la Volontà deve essere intesa come « cosa in sè » solo relativamente ai Fenomeni? (1).

La grandissima ammirazione che l'Opuscolo del Bähr (2) suscitò in Schopenhauer e che egli stesso manifesta nelle sue lettere, esclude la possibilità che

---

(1) Cfr.: pag. 280.

(2) *Die schopenhauer' sche Philosophie . . . von C. G. Bähr*, Dresden, 1857.

egli abbia creduto indegna di risposta la nuova denominazione; la quale insomma, è una bella e chiara correzione che il discepolo infligge al Maestro. E il Maestro l'ha tacitamente accettata. E non poteva essere altrimenti; tanto a capello rispondeva al suo vero pensiero! Il discepolo diceva con una parola quello che il Maestro non aveva saputo — o forse non aveva voluto dire apertamente; perdendosi così in lunghe spiegazioni le quali, in conclusione, riducono la « cosa in sè » precisamente al significato di « Fenomeno primordiale » come io l'ho esposto in questo libro.

Per tale ragione ho creduto non solo conveniente ma necessario adottare questa denominazione e risparmiarmi continue e prolisse spiegazioni su di un punto che è principalissimo; come risulta specialmente dal nostro Cap. XII.